Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben

von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1 8 7 6.

Neunundvierzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1876, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Abhandlungen.

1

Die Beweise für das Dasein Gottes.

Von

J. Köstlin.

Zweiter Artikel.

(Schluß).

Nicht ein bloßer Begriff von Gott darf Grundlage und Ausgangspunkt für unser Denken und Argumentiren sein, wenn wir denkend davon uns überzeugen wollen, daß wir die Existenz Gottes anzuerkennen haben. Beim höchsten Wesen so wenig als bei irgend einem andern läßt sich die Existenz aus dem Begriff deduciren. Die Nothwendigkeit, etwas als real zu setzen oder als existirend anzuerkennen, kann sich für uns immer nur ergeben aus seinem Zusammenhang mit demjenigen, was bereits als ein Reales, Existirendes uns vorliegt und von uns anerkannt ist. Und das Existirende tritt an uns unmittelbar heran in der Erfahrung: indem wir seiner hier inne werden, suchen wir es mit unsern Denkformen und Kategorien zu begreifen, nach seinem Wesen zu verstehen, in seinen Zusammenhängen zu erfassen, und schließen von hier aus auch auf etwas, was nicht unmittelbar in unsere Erfahrung fällt oder was einem andern Gebiet der Erfahrung als dem, mit welchem wir zunächst zu thun hatten, angehört und auf eine andere Weise erfahren sein will.

Die Erfahrungen aber, auf welche wir bei den sogenannten Beweisen für's Dasein Gottes uns stützen, sind sowol innere oder Erfahrungen innerer Thatsachen und Erlebnisse unseres geistigen Lebens, als äußere, oder Erfahrungen von der Welt um uns her. Nur auf die religiösen Erfahrungen selbst reflektiren wir hier noch nicht, d. h. auf diejenigen, von welchen das fromme Selbstbewußtsein sagt, daß es in ihnen des Göttlichen unmittelbar inne werde, sich von ihm abhängig und bestimmt fühle, seine erschütternden, belebenden, beseligende Eindrücke und Einflüsse innig und sicher wahrnehme. Die Frage ist ja, ob wir zur Anerkennung eines solchen Göttlichen eben auch von den andern Seiten unseres Bewußtseins Lebens aus- und hingeführt werden.

Daß wir von innerer und nicht bloß von äußerer Erfahrung reden, bedarf keiner Rechtfertigung. Vielmehr könnte man gegen das Reden von äußerer Erfahrung neben der inneren einwenden, daß wir in unserem Selbstbewußtsein gar nicht unmittelbar der äußern Objecte, sondern der von ihnen in uns hervorgebrachten Eindrücke, Empfindungen und Bewegungen inne werden, hiernach also alle Erfahrung eine innere sei. Wir reden indes von äußerer Erfahrung, sofern mit diesem Bewußtsein das Bewußtsein solcher äußerer, in der Sinnenwelt vorhandener Objecte, die jenen Eindrücken zu Grunde liegen, sich verbindet; und wir beschränken daneben den Ausdruck „innere Erfahrungen" auf diejenigen, in welchen wir zu thun haben mit dem Inhalt unseres Geistes als solchen und mit Ideen, die keinesfalls durch Einwirkungen jener sinnlichen Außenwelt erzeugt sind, sondern, falls sie nicht bloße Gebilde unseres Geistes sein sollten, nur höheren, über diese Welt hinausragenden Beziehungen unseres Geistes entstammen können.

Man hat nun zwischen unsern Beweisen so unterschieden, daß bei ihnen ausgegangen werde theils vom Weltbewußtsein, theils vom Selbstbewußtsein (so Auberlen), oder daß man anknüpfe theils an das Reale, theils an das Ideale, welches im Endlichen uns entgegentrete (so Twesten); bestimmter bezeichnet Biedermann das Reale oder die Welt, von welcher die erste Classe der Beweise ausgehe, als die Sinnenwelt für sich. In die erste Kategorie fällt dann jedesmal der kosmologische und der teleologische oder

wenigstens physikotheologische Beweis. Jener geht, wie Twesten es ausdrückt, vom Realen als solchen aus, dieser vom Realen, sofern es eine dem Idealen zugewandte Seite hat; oder, nach Biedermanns Bezeichnung, jener von der Sinnenwelt für sich in ihrer unmittelbaren äußerlichen Existenz, dieser von ihr in ihrer innerern Gesetzmäßigkeit. Neben die beiden Hauptclassen stellt dann Biedermann noch denjenigen Beweis, welchen er den ontologischen nennt: er läßt ihn vom Sein des Geistes in der Sinnenwelt ausgehen; wir werden von seinem Inhalt beim Uebergang auf die zweite Classe zu reden haben; daß jene Benennung desselben nicht angemessen sei, habe ich schon bei der früheren Erörterung des eigentlich so zu nennenden ontologischen Beweises bemerkt.

Wie der Ausgangspunkt und die Grundlage der verschiedenen Beweise bestimmter positiv zu bezeichnen sein werde, kann sich erst beim Eingehen in die einzelnen feststellen. Zunächst haben wir, indem wir mit dem kosmologischen anheben, nur negativ auszusagen, daß wir bei ihm in der Betrachtung der Welt von jenem eigentümlichen Inhalt unseres Geistes und ferner von Zweckbeziehungen, welche in der äußern Welt sich zu erkennen geben, noch absehen.

Der sogenannte kosmologische Beweis.

In den Ausführungen, welche bisher bei Theologen und Philosophen dem kosmologischen Beweis zu Theil geworden sind, hat derselbe, wenn er auch im allgemeinen immer von der Welt als begründetem und bedingtem auf Gott als unbedingten Grund schließt, doch verschiedenartige Gestaltungen angenommen, deren Verschiedenheit besonders in den Darstellungen der Dogmenhistoriker und Dogmatiker wenig beachtet zu werden pflegt. Es fragt sich, wie der Gesichtspunkt, unter welchem die Welt aufgefaßt wird, noch näher bestimmt, an welche Art von Grund und Begründung bestimmter gedacht werden soll. Mit Bezug hierauf finden theilweis wesentliche Unterschiede zwischen jenen Ausführungen statt, theilweis fehlt es überhaupt an der erforderlichen Bestimmtheit. Besonders mit Rücksicht hierauf müssen wir erst die bisher versuchten Bahnen überschauen, um über diejenige klar zu werden, welche der Beweis wirklich, wenn er überhaupt Geltung hat, wird einschlagen müssen.

Den größten Einfluß auf die Ausbildung des Beweises in der christlichen Theologie hat unter den alten Philosophen Aristoteles geübt. Und sofern er von der Bewegung, welche in der Welt statthat, auf ein erstes Bewegendes, das selbst unbewegt ist, oder eine letzte Ursache zurückschließt, hat er hiemit im allgemeinen den Weg bezeichnet, welchen dieser Beweis immer wird zu gehen haben. Aber die Art, wie er hiebei Bewegung und bewegendes auffaßt, läßt Kategorien in einander fließen, welche für die Spätern auseinandertreten und auch von uns auseinandergehalten werden müssen; sie führt schon zur teleologischen Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt hinüber. Denn das erste Bewegende ist ihm unmittelbar identisch mit dem höchsten Zweck, und die Bewegung denkt er sich von demselben nicht in der Weise hervorgebracht, daß es als reale wirkende Ursache die Materie schaffen oder ihr den Anstoß zur Bewegung geben würde, sondern so, daß die Materie in sich einen Zug zu diesem Zweck oder, was mit diesem wiederum eins ist, zur Idee oder Form habe. Es gehört nicht zn unserer Aufgabe, den Zusammenhang dieser Auffassung mit seiner ganzen eigentümlichen Lehre vom Verhältnis zwischen Materie und Form oder Idee weiter zu verfolgen.

Die Schlüsse, welche christliche Theologen, wie Diodor und Johann von Damask, vom Veränderlichen der Creatur auf den unwandelbaren Schöpfer gezogen haben, entbehren noch jeder strengeren logischen Deduction.

Ein wesentlich anderer Gesichtspunkt tritt bei Boethius und weiter bei Anselm ein, wenn sie für das relativ Vollkommene in den Creaturen ein schlechthin Vollkommenes als Voraussetzung fordern und jenes durch dieses hervorgebracht oder geschaffen werden lassen, wie dies von uns im Zusammenhang mit dem ontologischen Beweis besprochen worden ist.

Hinsichtlich der bei den Scholastikern vorkommenden Argumentationen können wir Thomas von Aquin mit Kahnis als den Zusammenfassenden bezeichnen. Nur kann ich ihn nicht mit Kahnis den „normal“ Zusammenfassenden nennen: denn Thomas ist nicht mit allen seinen Deductionen Norm für die anderen Scholastiker geworden, und noch weniger kann man sagen, daß dieselben an sich

als Norm für Beweise des Daseins Gottes gelten dürften. Von den fünf Beweisformen, die er vorträgt, kommen für uns hier vier als kosmologische in Betracht, indem die fünfte vielmehr die teleologische ist. Jene aber, von denen die zwei ersten wesentlich auf dasselbe hinauslaufen, die dritte und vierte dagegen von anderen Gesichtspunkten ausgehen, werden bei Thomas ohne alle Erörterung des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen sollten, nur hinter einander aufgeführt (Summa, P. I, Qu. 2. 3). Wir erhalten nämlich in der ersten und zweiten neben dem aristotelischen Schluß von der Bewegung auf ein primum movens, das jedoch hier nicht auch schon als Zweckursache gedacht ist, den Schluß von der Reihenfolge wirkender Ursachen auf eine prima causa efficiens. Und zwar wird das, daß man bei einem regressus in infinitum nicht stehen bleiben dürfe, von Thomas nicht bewiesen und überhaupt nicht weiter erörtert, sondern einfach behauptet oder vorausgesetzt. Er behauptet nämlich einfach, daß die moventia secunda von einem schlechthin ersten movens bewegt werden müssen und daß in der Reihenfolge der Dinge ein Erstes Ursache des Mittleren und das Mittlere Ursache des Letzten sein müsse, ohne weiter zu fragen, ob sich nicht statt eines schlechthin Ersten nur ein prius oder relativ Erstes annehmen lasse, dem immer wieder ein anderes in endloser Reihe vorausgehen könne. Ein eigentümlicher Gedanke begegnet uns sodann in seiner dritten Deduction: diejenigen Dinge, welche möglicherweise sein und nicht sein können, existiren auch einmal nicht; hätte nun alles diese Möglichkeit, nicht zu sein, so hätte einmal gar nichts existirt; dann aber hätte auch nie etwas zur Existenz kommen können, weil, was nicht sei, nur durch etwas, was schon sei, zu existiren beginnen könne; also müsse es außer jenem Möglichen auch ein Nothwendiges geben. Seine vierte Deduction entspricht jener bei Boethius und Anselm. — Nicht sowol mit dem dritten dieser Beweise (wie z. B. in Münschers Lehrbuch der Dogmengeschichte geschieht), als vielmehr mit dem ersten und zweiten ist der des Richard von St. Victor zusammenzustellen: aus dem, was nicht von sich selbst sein Sein habe, müsse auf ein von sich selbst Seiendes und hiemit Ewiges geschlossen werden, weil jenes sonst keinen Grund seiner Existenz

hätte. Auch er erörtert nicht weiter, warum jener Regreß unmöglich sei, noch auch, ob nicht vielleicht gewisse Grundelemente der Welt selbst ewig existiren und die zeitlich werdenden Substanzen nur immer neue Combinationen derselben seien. Mit jenen beiden ersten Deductionen des Thomas und der des Richard sind diejenigen Hauptmomente und Fragen gegeben, auf welche eine Ausführung und Beurtheilung des kosmologischen Beweises immer sich wird richten müssen.

Den alten evangelischen Dogmatikern kann man nicht nachrühmen, daß sie zu den Gründen der Scholastik irgend etwas Selbständiges hinzugebracht hätten. Wir haben früher gesehen, wie Melanchthon theils von der Reihe der wirkenden Ursachen, theils von den Zweckursachen ausgeht, — in Betreff jener die Wirklichkeit des regressus in infinitum einfach verneinend. Unter den Spätern hat z. B. Gerhard nicht bloß, wie früher bemerkt worden ist, jenes Argument des Anselm, sondern auch das dritte des Thomas mit aufgenommen.

Im Beginn der neuern Philosophie zeichnet sich Descartes aus durch Nichtaufnahme der kosmologischen Argumentation [1]). Er glaubt nicht bloß ihrer entbehren zu können, weil die Existenz Gottes schon ohne sie evident sei, ja weit evidenter als die Existenz der sinnlichen Dinge, von welcher man dort auf Gott schließe (vgl. Jahrg. 1875, S. 631). Sondern er legt dazu auch folgende Erklärung ab, die in der Geschichte unseres Beweises nicht hätte vergessen werden sollen: „Mittelst jener Reihenfolge der wirkenden Ursachen schien mir's nicht möglich weiter zu kommen als zu einer Anerkennung der Unvollkommenheit meiner Intelligenz, nämlich ihrer Unfähigkeit zu begreifen, wie solche Ursachen endlos, ohne daß eine die erste wäre, sich von Ewigkeit her sollten gefolgt sein; denn daraus, daß ich dies nicht begreifen kann, folgt noch nicht, daß eine die erste sein müsse, sowie auch daraus, daß ich unendliche Theilungen einer endlichen Quantität nicht zu begreifen vermag, noch nicht folgt, daß es eine letzte Theilung gebe, über welche hinaus keine mehr möglich sei, sondern nur das, daß meine end-

---

1) Meditationes, p. 55.

liche Intelligenz unendliches nicht fassen könne.“ Nur weil die Ueberzeugung von der Existenz Gottes und zwar eines persönlichen und schöpferischen Gottes aus anderen Gründen für Descartes feststeht, setzt er jene sinnliche Welt in Causalbeziehung zu einem Gotte.

Dagegen hat bald nachher die kosmologische Argumentation ihre — wenigstens dem Anschein nach — schärfste philosophische Ausführung durch Leibnitz erhalten, neben welchem hier wieder, wie beim ontologischen Beweis, besonders Wolf und Mendelssohn zu nennen ist [1]). Sie darf jedoch in dieser Ausführung keineswegs (wie wenigstens in allen mir bekannten Angaben von Theologen geschieht) mit den bisherigen Folgerungen aus der Reihenfolge der wirkenden Ursachen verwechselt werden; gerade der eigentliche Nerv des Beweises ist bei ihr ein anderer, neuer. Die Zufälligkeit der Welt und aller weltlichen Dinge und Vorgänge ist's, von wo sie ausgeht, und, nach einer ratio sufficiens fragend, auf Gott als das absolut Nothwendige schließt. Und dieser Begriff der Zufälligkeit wird in eigentümlichem Sinn verstanden, — in einem andern als namentlich demjenigen, in welchem er beim teleologischen Beweis zur Sprache kommen muß. Zufällig heißt hier nicht, was in eine Entwicklung, in der sonst Zweckursachen walten, hereintritt, ohne selbst auch durch diese bestimmt zu sein; ein Zufälliges in diesem Sinn ließe ja eben nicht auf einen Gott schließen, der vielmehr gerade den Zweckzusammenhang gesetzt haben müßte. Zufällig heißt auch nicht etwas, für was im realen Zusammenhang der Welt kein Grund zu finden wäre oder was, wenn dieser einmal gesetzt ist, auch anders sein könnte, als es ist: vielmehr sind nach jenen Philosophen die weltlichen Dinge insofern alle nothwendig, als in der einmal bestehenden Welt das Nachfolgende immer durch's Vorangegangene bestimmt ist. Zufällig heißt ihnen hier vielmehr dasjenige, dessen Gegentheil für's Denken keinen Widerspruch in sich schließt, — was seinem Begriff und Wesen nach sowol

---

[1]) In Betreff Wolfs ist für diesen Beweis besonders auf seine „Vernünftigen Gedanken“ zu verweisen; für Leibnitz vgl. Opp. ed. Erdm., p. 147. 669. 707 sq.

als seiend und so seiend, wie auch als nichtseiend und andersseiend gedacht werden kann. So sind nun die weltlichen Vorgänge zwar insofern nothwendig als die gegenwärtige Verknüpfung der Dinge ein Anderssein derselben nicht zuläßt. Aber es lassen sich ganz andere Verknüpfungen der Dinge denken als die gegenwärtige, und so hat dann auch das Anderssein jener Vorgänge nichts widersprechendes mehr; das heißt: die Welt mit allem, was in ihr ist, gehört unter die zufälligen Dinge. Das also, von was hier ausgegangen wird, ist nicht die bestehende, reale Welt an sich mit ihrem Causalzusammenhang, sondern diese Welt in ihrem Verhältnis zu bloßen Denkmöglichkeiten. Und indem wir nun in ihr selbst keinen Grund finden, weshalb sie so sei, während doch auch ein Nichtsein der gegenwärtigen Welt und das Sein anderer Welten denkbar sei, sollen wir den Grund dafür in einem nothwendigen Wesen finden, das sie so geschaffen habe, nämlich in einem Wesen, welches nothwendig heißt in dem jener Zufälligkeit entgegengesetzten Sinn, — in einem Wesen, dessen Nichtsein einen Denkwiderspruch enthalten würde, — einem Wesen, dessen Existenz mit seinem Begriff gesetzt oder welches in diesem Sinn causa sui ist. Nothwendig, sagt Mendelssohn, ist, was existirt, weil es denkbar ist, — indem eben sein denkbarer Begriff auch schon die Existenz einschließt; zufällig nennen wir Dinge, sofern ihr wirkliches Vorhandensein aus ihrer Denkbarkeit noch nicht folgt. Die Schlußfolgerung führt so auf die Frage, ob es wirklich einen Begriff jener Art gebe, und hiemit hinüber auf die ontologische Argumentation, wonach jenes statthat beim Begriff des ens realissimum. Und der Gedanke an ein Wesen, welches, wenn es gedacht wird, auch Existenz haben müsse, liegt offenbar auch schon jener den Ausgang des Beweises bildenden Definition des Zufälligen zu Grund als eines solchen, das, auch wenn es existire, doch als nichtexistirend gedacht werden könnte.

Dieses Ausmünden der kosmologischen in die ontologische Argumentation ist ein Hauptpunkt, auf welchen Kants Kritik des kosmologischen Beweises sich richtet; sie kann nur verstanden werden, wenn man ihre bestimmte Beziehung auf die hier vorliegende Form dieses Beweises im Auge behält.

Diejenige ganze Auffassung endlich, nach welcher das Verhältnis zwischen der Welt und Gott das zwischen dem Gewirkten und der höchsten wirkenden Ursache oder dem Geschöpfe und Schöpfer ist, war von Spinoza aufgegeben und mit einer anderen vertauscht worden. Das Eigentümliche seiner Auffassung nämlich besteht nicht bloß darin, daß ihm seine Eine Substanz, von der wir beim ontologischen Beweis weiter gesprochen haben, causa immanens und nicht transiens der Dinge ist. Sondern wenn gleich auch er sie causa efficiens nennt, kommt ihr dieser Name doch nicht in den Sinn, in welchem er sonst gebraucht wird, bei ihm zu. Nicht als real wirkende Kraft erscheint sie hier, sondern, wie Erdmann sehr richtig erklärt hat, als die logische Voraussetzung alles Seienden oder als das, vermittelst dessen allein alles Uebrige gedacht werden kann. Und zwar hat sie, wie wir weiter erklären dürfen, einfach die Stellung eines allgemeinen Begriffes zu demjenigen, was unter ihm subsumirt wird und, wenn es seinem Wesen nach denkend erfaßt werden soll, eben als ein unter ihm Stehendes gedacht werden muß und so ihn zu seiner Denkvoraussetzung hat. So steht die Substanz mit ihrem Attribut der Ausdehnung über allen einzelnen Modi der Ausdehnung, mit dem des Denkens über allen einzelnen Modi des Denkens, und faßt in sich selbst als das Allgemeinste oder das abstracte Sein alle ihre Attribute zusammen. Es wird sich fragen, ob etwa in dieser Auffassung der Substanzialität eine Lösung des Weltproblems gegeben ist, welches der kosmologische Beweis von der Kategorie der Causalität aus zu begreifen suchte. Fragen wir indes schon jetzt, in welcher Weise dann das Hervorgehen des Einzelnen als solchen in der Welt zu denken sei, so verweist uns hiefür doch Spinoza selbst nur immer wieder auf ein Bestimmtsein und Verursachtsein des Einzelnen durch anderes Einzelnes; was endliche Existenz hat, muß zum Existiren und Wirken bestimmt sein durch eine Ursache, welche gleichfalls endliche Existenz hat, und diese wiederum durch eine andere, welche gleichen Charakter hat, und so fort in's Unendliche (Eth., P. I, prop. 28).

Von Spinoza dürfen wir, wie wir schon bei der Besprechung des ontologischen Bereiches gethan, auf Hegel übergehen, ohne daß wir auf die nächsten historischen Voraussetzungen der Hegel'schen

Philosophie uns hier einlassen müßten. Er redet weiter von einem kosmologischen Beweise, dessen Wahrheit durch Kants Kritik nicht erschüttert sei; während Spinoza seinen Begriff der Substanz ohne weiteres als den allein gültigen hingestellt und mit Schlüssen aus ihm seine Auffassung der Welt begründet hat, will Hegel zeigen, wie von der endlichen, sinnlichen Welt aus das Denken sich zum Absoluten erheben müsse. Die Hauptkategorie, unter welcher er hiebei die endlichen Dinge auffaßt, ist, wie bei Leibnitz, die der Zufälligkeit. Er aber meint nun schon im Namen des Zufälligen zu finden, daß es gar nicht ein wahrhaft Seiendes sei, sondern die Bestimmtheit habe „zu fallen", — daß es ebenso gut sei als nicht sei, — daß von ihm zu jenem Allgemeinen, jener absoluten Idee übergegangen und das Endliche als bloßes Accidens oder vorübergehendes Moment jenes Absoluten begriffen werden müsse. Behauptet wird von ihm, daß das Denken, welches die Wahrheit des Realen erfasse, eben in diesem Uebergehen bestehe. Bewiesen hätte er, was er über dieses Verhältnis des Endlichen zum Absoluten behauptet, wenn haltbar wäre, was er, wie wir früher bemerkten, über die Selbstentwicklung der Idee zum Endlichen und im Endlichen in seinem ganzen philosophischen System aussagt. Eben in dieser Entwicklung hat dann er auch die Kategorie der Causalität, für welche wir bei Spinoza's Auffassung des Absoluten als solchen keinen Raum fanden, aus jener Idee abzuleiten versucht [1]).

Von den neueren und neuesten Dogmatikern glaube ich aussprechen zu dürfen, daß keiner einer selbständigen oder irgendwie scharfen Untersuchung der kosmologischen Argumentation sich unterzogen habe.

Nehmen wir als Beispiel von Rationalisten und Supranaturalisten wieder Wegscheider und Hahn, so folgern sie aus einer „Zufälligkeit" oder „contingentia" der Welt und ihrer Bestandtheile, ohne auch zu erklären, in welchem Sinn hier etwas zufällig sei, und schließen auf etwas, was Ursache seiner selbst oder ens a se oder

---

[1]) Außer den Vorlesungen über die Beweise für's Dasein Gottes vgl. besonders Encyklopädie § 50.

natura necessaria sei, ohne uns zu sagen, ob wir dies im Leibniz'schen oder sonst in welchem Sinne verstehen sollen.

Hegel'sche Sätze werden einfach reproducirt in Strauß' Dogmatik. Biedermann, der mit ihm Gott nur als der Welt immanent und nicht als persönlichen anerkennen will, glaubt mit dem kosmologischen Beweis „e contingentia et mutabilitate mundi" oder von der Welt als einer Vielheit einzelner Dinge aus, von welchen keines seinen zureichenden Grund in sich selbst habe, auf einen absoluten Grund der Welt schließen zu müssen, und redet dann weiter davon, daß Gott die Welt „aus sich und außer sich" setze und dem hiemit gesetzten Naturproceß immanent sei. Aber auch er sagt nicht, was er mit der Contingenz eigentlich meine. Er erspart sich jede Erörterung darüber, ob ein „zureichender Grund" für die Erklärung des „Zufälligen" überhaupt für uns erreichbar, ob derselbe dann etwa als Correlat jenes Zufälligen für ein Nothwendiges oder ens a se im Leibniz'schen Sinn zu erklären, ob er unter die Kategorie einer wirkenden Ursache zu stellen, ob nicht vielleicht ein Stehenbleiben bei vielen Urrealitäten und ihren wirkenden Kräften zuläßig, ja allein berechtigt sei u. s. w. Er gibt in so weit nichts bestimmteres oder begründeteres als ein Hahn oder Wegscheider. Und weiter läßt er uns ohne Erklärung darüber, wie bei seinem Gott ein „Außer-sich-setzen", zusammen mit der Immanenz gedacht werden soll: sollen wir etwa bei diesen bloßen Worten uns begnügen? oder sollen wir sie im Sinne der Hegel'schen Dialektik ohne Kritik acceptiren? Die Frage wird nicht bloß von Theisten erhoben werden, sondern auch von Leuten, welche jeden Gottesbegriff für eine Illusion halten. — Auf der andern Seite gibt unter den Theisten Martensen zu, daß im kosmologischen Beweis für sich der Grundgedanke der des Pantheismus sei; die Welt sei hier nur das Reich der zufällig wechselnden Erscheinungen; so gewiß als das endliche Dasein sich ewig auflöse und zu Grund gehe, so gewiß bleibe der ewige Grund, in welchen es sich auflöse und aus dem es hervorgehe; so gewiß als die Welt nur ein Scheindasein habe, so gewiß sei ihr Dasein das Dasein eines andern, des Göttlichen. Mit dem allem hat jedoch Martensen nur ausgesprochen, wie eine gewisse Weltan-

schauung auf eine gewisse Idee von Gott komme; er hat nicht gezeigt, wiefern und warum jene Weltanschauung berechtigt sei, nämlich ob man wirklich den einzelnen endlichen Dingen wegen ihrer Wandelbarkeit ein bloßes Scheindasein beilegen müsse und nicht vielmehr die Existenz einer unendlichen Menge bleibender endlicher Substanzen annehmen dürfe, durch deren Verbindung die wandelbaren Dinge erzeugt werden und welche nun vielleicht zu ihrer Existenz und Wechselwirksamkeit weder eines pantheistisch noch eines theistisch vorgestellten Gottes bedürfen. Martensen hat uns viel mehr den Ausdruck einer gewissen Gemüthsstimmung, als eine logische Argumentation vorgetragen.

Im Gegentheil führt nach Rothes Dogmatik der kosmologische Beweis direkt zum Theismus und zwar durch die nothwendige Frage nach der Causalität der Welt als Ganzen [1]), welche Frage vom Pantheismus „dummdreist bei Seite gestoßen wird". Denn die Welt ist ein Bedingtes, welches als solches seinen Grund in einem andern, das nicht sie ist, haben muß; auch in ihrer Totalität und sofern sie ein Organismus ist, hört sie nicht auf ein Bedingtes zu sein; denn keine Summe des Bedingten kann jemals das Unbedingte ergeben; ein organisches Ganzes lebt wohl in gewissem Sinn durch sich selbst, kann jedoch nicht durch sich selbst entstehen. Aber diese Sätze läßt Rothe, so weit seine Dogmatik uns vorliegt, derjenigen Ansicht gegenüber unbegründet, nach welcher wir beim ewigen Sein und Leben eines solchen Weltorganismus, der eben gar nicht entstanden sei, stehen bleiben und ihm vermöge dieses Seins Unbedingtheit zuerkennen sollen [2]).

Kahnis findet das kosmologische Argument „sicherer als so Vieles, was unsere Gemüthstheologen und unsere philosophischen Theologen voraussetzen" (1. Aufl., Bd. I, S. 160). Aber er gibt dafür (vgl. besonders 2. Aufl., Bd. I, S. 122) nur zwei Hauptsätze, von denen der eine der Begründung ermangelt, der andere über die kosmologische Argumentation hinausgreift. Er erklärt nämlich für's

1) „als Ganzem" (für „als Ganzen") Dogmatik, Bd. I, S. 12, Z. 6 ist offenbar ein Druck- oder Schriftfehler.

2) Rothe's Ethik geht bekanntlich schon von einem in sich gewissen Gottesbewußtsein aus und sucht von hier eine Weltschöpfung zu construiren.

erste, daß die Welt als eine aus Endlichkeiten bestehende Gesamtheit selbst endlich sei und daß endlich jedes Ding sei, welches, in sich seine Schranken tragend, die nach dem Unendlichen forschende Vernunft über sich hinausweise, erklärt aber nicht, warum ein endlos sich fortziehender Zusammenhang von endlichem den Namen des Unendlichen nicht verdiene und mit welchem Recht die Vernunft die Realität eines Unendlichen in anderem Sinne des Wortes fordere. Für's zweite unterscheidet er in der Welt die Natur, welche als verständig organisirte nicht durch sich selbst, und den Geist, welcher vollends nicht durch die Natur gesetzt sein könne, legt aber hiebei der Natur schon einen Charakter bei, von welchem erst die teleologische Betrachtungsweise, und dem Geist einen Charakter, von welchem erst eine Betrachtung seines eigentümlichen und namentlich ethischen Wesens reden kann.

Am meisten Umsicht und Vorsicht finde ich bei Reiff, — aber auch am wenigsten Vertrauen in die rein kosmologische Argumentation. Auf sie bezieht sich, wenn er fragt, ob man den Grund der Welt in ihr selbst oder etwa einem Kreislauf von Ursachen und Wirkungen suchen solle; er antwortet aber darauf nur: „Das ist eine schwer vollziehbare Vorstellung“. Indem er weiter einwendet, daß man namentlich die freien Wesen nicht auf die unvernünftige Welt als ihren zureichenden Halt verweisen dürfte, sodann auf die Stufenfolge der Weltwesen hinweist und endlich sich darauf beruft, daß der menschliche Geist bei einer Annahme, nach welcher Verstandloses sich setzen sollte, sich selbst aufgeben müßte, hat auch er schon Momente beigezogen, welche erst aus dem Bewußtsein von den höchsten Seiten unseres Geistes sich ergeben und erst im Zusammenhang der wesentlich von unserm Geist ausgehenden Beweise zu besprechen sind. Er spricht dies aber auch selbst aus: der Beweis, sagt er, sei so an einem Punkt angelangt, an welchem die logische Deduktion nicht mehr weiter führe, sondern wo eine mit dem Wesen des Geistes gegebene Annahme als Axiom eintrete.

Wir haben jedenfalls für unsere Frage fortwährend mehr bei Philosophen als bei Theologen zu lernen. Aber die neueren Philosophen sind, auch so weit sie in theistischen Ueberzeugungen übereinstimmen, doch in Betreff der Tragweite des kosmologischen

Beweises unter sich getheilt. So schreitet Ulrici (in „Gott und die Natur") mittelst seiner von der Welt und ihren Stoffen und Kräften aus schon zu einer solchen absoluten Urkraft vorwärts, welche als die Ursache aller bedingten Kräfte zugleich die schöpferische Ursache des Daseins der Welt sein und, weil der Schöpfungsact einen Act der Selbstunterscheidung involvire, als selbstbewußter Geist gedacht werden müsse. Dagegen treibt nach Trendelenburg (Logische Untersuchungen, N. XXII) im kosmologischen Beweis noch nichts aus der Welt hinaus zu einem unbedingten Wesen jenseits derselben, und nach Lotze würde er, soweit er nur von der Bedingtheit alles Einzelnen aus schließt, nicht einmal die Einheit des Unbedingten festzustellen hinreichen. Mit Berufung auf Leibnitz, Ulrici und Lotze hat der Theolog Pfleiderer (Die Religion, Bd. I, S. 162 ff.) eine Urkraft, welche den Causalzusammenhang begründe und zugleich alles Einzelne setze, philosophisch zu deduciren versucht; auf jene Einwendung Lotze's hat er nur sehr ungenügende Rücksicht genommen, andererseits nichts darüber geäußert, weshalb man hier zu jenen weiteren Schritten Ulrici's noch kein Recht habe. —

Auf alle jene verschiedenen Argumentationen zurückblickend, werden wir nun die des Boethius und Anselm nach dem, was bereits beim ontologischen Beweis gesagt worden ist, nicht weiter in Betracht ziehen müssen.

Wir dürfen ferner jene dritte Argumentation des Thomas, welche Gerhard mit aufnahm, trotz ihres eigentümlichen scholastischen Scharfsinnes kurz abweisen. Denn jene Möglichkeit, zu sein und nicht zu sein, dürfen wir zwar von den einzelnen weltlichen Dingen aussagen, sofern wir sie vereinzelt und außerhalb ihres realen Zusammenhanges in der Totalität der wirklichen Welt uns denken; daraus folgt jedoch nicht, daß sie auch alle zusammen jemals nicht sein oder nicht gewesen sein könnten.

Aber auch jener Leibnitz'sche Begriff des Zufälligen und Nothwendigen, der oft ungeprüft und unbesehen in theologische Ausführungen herübergenommen worden ist, gibt uns keine haltbare Grundlage. Unhaltbar ist nicht bloß, wie bei der Kritik des ontologischen Beweises gezeigt worden ist, jener Begriff des Nothwendigen als eines, dessen

Existenz mit seinem Begriff gesetzt sein sollte. Sondern der ihm correspondirende Begriff der Zufälligkeit der Welt als einer, deren Nichtsein oder Anderssein gedacht werden könnte, vermag uns überhaupt nicht weiter zu führen. Denn wir haben, wenn wir dergleichen uns denken wollen, hiermit nur eine ganz leere und müßige Vorstellung, mit welcher nichts zu gewinnen ist. Und werden wir denn, wenn wir die Welt uns als nichtseiend denken, nicht am Ende auch Gott selbst wegdenken können oder gar müssen, sofern wir eben von uns und von der Welt aus auf die Anerkennung seiner Existenz hingetrieben werden?

Nicht von Denkmöglichkeiten, sondern einfach von der Realität der Welt müssen wir ausgehen, wenn wir die kosmologische Argumentation versuchen wollen.

Da stellt sich uns denn die Welt dar als ein Complex von Einzelwesen, die mit ihren Zuständen und Wirkungen in durchgängigem Causalzusammenhang mit einander stehen. Wir führen die Wirkungen der einzelnen realen Dinge auf Kräfte zurück, welche ihnen inwohnen und deren Complex ihr Wesen constituirt. Mit der steten Regelmäßigkeit, mit welcher wir die dem Wesen der Dinge inhärirenden Kräfte wirken sehen, gewinnen wir den Begriff der Naturgesetze. Das Verhältnis im allgemeinen, worin so die einzelnen Wesen zu einander stehen, drücken wir aus mit dem allgemeinen Begriff der Causalität und der causae efficientes. Sofern man eine Wirksamkeit, welche durch solche Ursachen sich vollzieht, eine mechanische nennt, betrachten wir hier, wo wir vom Walten anderer, nämlich der Zweckursachen noch absehen, die Welt nur erst als großen Mechanismus: dies ist, bestimmter und positiv ausgedrückt, der Ausgangspunkt des kosmologischen Beweises. — Dabei müssen wir den einzelnen Bestandtheilen der Welt, während sie sich gegenseitig bedingen, ein Fürsichsein und Insichsein zuschreiben, so gewiß als wir selbst, wie schon früher Jahrg. 1875, S. 645 gegen Spinoza bemerkt worden ist, bei all unserem Bedingtsein durch anderes uns unserem Selbstbewußtsein als relativ selbständige Wesen erfassen und fixiren und so von den anderen uns unterscheiden.

Haben wir nun, so lange wir bei dieser Betrachtung der Welt stehen bleiben, schon Anlaß und zwingende Gründe für unser

Denken, zur Idee eines Gottes und bestimmter zu derjenigen Idee, welche unser religiöses Bewußtsein hegt, uns zu erheben? Meines Erachtens haben hier die meisten Theologen, und zwar auch philosophirende, wie Pfleiderer und Biedermann, und auch Philosophen, wie Ulrici, ohne genügende Begründung schon positive Resultate producirt, während vielmehr Probleme vorliegen, über deren richtige Lösung und Lösbarkeit überhaupt noch gestritten werden kann, bis neue Momente von der andern Seite her beigebracht werden.

Man könnte etwa schon um der Einheit willen, zu welcher die vielen Substanzen verbunden seien, einen Gott fordern, der dieselben so verbunden habe. Aber von einem Standpunkt aus, der keines Gottes zu bedürfen glaubt, wird uns entgegengehalten werden: das ewige, ewig gleiche, durch nichts überweltliches bedingte und hiemit in sich unbedingte Wesen der Welt selbst bestehe eben darin, daß hier solche Einheit in vielem und das Viele in der Einheit sei; es sei nur eine willkürliche Vorstellung bei uns, daß wir zuerst das Viele so auseinanderlegen, als ob es unabhängig von einander bestehen könnte, und alsdann, um es zusammenzubringen, einen Gott fordern. Wir werden zunächst darauf erwiedern können, daß bei jenem Standpunkt das bezeichnete Wesen der Welt etwas unerklärtes oder unerklärliches bleiben würde, indes auch zugeben müssen, daß bloß von der mechanischen Weltbetrachtung aus eine solche Gottesidee, welche einen Grund für das Sosein der Welt darböte, sich noch nicht gewinnen ließe: wie kam ein die Welt schaffender Gott dazu, eine solche Vielheit der Dinge zu setzen?

Man hat, wie wir sahen, zumeist aus der Wandelbarkeit jener Substanzen, aus ihrer steten Bewegung und Entwicklung argumentirt.

Zuvörderst nun führt uns unser Denken, da die Welt in dem Wechsel doch immer eine und dieselbe bleibt, auf ein beharrliches Substrat der Wandlungen hin, also auf einen Grundstoff oder, damit von Anfang an eine Erklärung für die Vielheit der Substanzen und zugleich für die Regelmäßigkeit in der Neubildung von Substanzen gegeben sei, auf eine Vielheit von Grundstoffen, Monaden, oder Atomen; bekanntlich ist auch die neuere Naturwissenschaft bei

der Annahme von Atomen stehen geblieben, aus deren zeitlicher Verbindung die wandelbaren Substanzen hervorgehen. Man mag diese Atome als Kraftcentra bezeichnen. Die weitere Frage ist, ob diese Kräfte mit der Art ihres Wirkens nothwendig ein über ihnen stehendes Unbedingtes voraussetzen, durch welches sie samt den Stoffen, deren Wesen sie ausmachen, gesetzt sind.

Da meint namentlich Pfleiderer schon aus dem Causalitätsgesetz im allgemeinen, welches im Wirken der einzelnen Wesen walte, eine Urkraft, welche das Viele beherrsche und selbst setze, in dieser Weise erschließen zu können: stellen wir uns vor, daß jene einzelnen Elemente oder Atome das schlechthin Ursprüngliche wären, so wäre rein unbegreiflich, wie diese einzelnen Atome dazu kommen, einem allgemeinen, für sie alle gleich sehr gültigen Gesetze zu gehorchen, oder wie die Beschaffenheit oder Natur eines Einzelnen mit der aller übrigen von ihm schlechthin unabhängigen Einzelnen so harmonirte, daß auf die Action jenes in diesen eine entsprechende Wirkung unabänderlich folgen würde. Aber auf jenem andern Standpunkt wird die nämliche Einwendung wie vorhin gemacht werden: es sei unberechtigt, ja thöricht, wenn man je von den einzelnen Atomen und ihren Kräften die Beziehung, in der sie zu den andern stehen, wegdenken und sie wie Dinge ansehen wolle, die eigentlich schlechthin von einander unabhängig seien; die Wechselbeziehung in Hinsicht auf Kraft und Wirksamkeit gehöre schon eben mit zu ihrem Wesen, und eben mit ihr sei der Causalzusammenhang gesetzt; wolle man aber einen zureichenden Grund wissen, weshalb die Atome immer schon in dieser ihrer Kraftbeziehung zu einander existiren, so fordere man etwas unerreichbares: man könnte ja doch auch dafür, weshalb die Urkraft das Viele so gesetzt habe, einen Grund nicht angeben; so könne und müsse unser Denken bei den nur in jenem Zusammenhang mit einander existirenden und wirkenden Atomen als letztem stehen bleiben: der Gedanke, daß dies der letzte Grund aller Weltentwicklung sei, schließe keineswegs einen inneren Widerspruch in sich und weitere Fragen führen zu nichts.

In der That kommen wir erst dann, wenn wir jenes Causalitätsverhältnis und Wirken bestimmter in seinem zeitlichen Verlauf betrachten, auf ein Problem, welches unserm Denken nie Ruhe

lassen, und es immer zur Frage nach einer höheren Ursache für diese ganze Weltentwicklung treiben wird. Es ist das jener regressus in infinitum: wir gerathen in ihn gar nicht etwa bloß vermöge einer unvollkommenen Auffassung der Vorgänge, sondern gerade bei einer klaren Betrachtung derselben; und einen Widerspruch des vernünftigen Denkens gegen ihn kann keine Kunst heben.

Man mag den ganzen Proceß der Dinge von jenen Atomen und den ihnen selbst inwohnenden Kräften ableiten. Auch von ihnen muß dann doch anerkannt werden, was die Naturforschung im Betreff aller Stoffe uns lehrt, daß ihre Kräfte immer nur thätig werden, indem sie angeregt werden durch schon thätige Kräfte (vgl. hiezu besonders Ulrici). Von diesen anregenden Kräften gilt wiederum dasselbe. Setzen wir zwei oder drei oder unendlich viele Urstoffe: immer kommen wir darauf hinaus, daß die Thätigkeit der einen der der andern vorausgehen und doch wiederum die Thätigkeit der andern der der erstern vorangegangen sein müsse.

Eine pantheistische Auffassung kann die Schwierigkeit nicht im mindesten lösen, sondern höchstens verhüllen. Nur den Werth einer Phrase hat der Satz in Strauß' Dogmatik, daß man über das Causalitätsverhältnis selbst hinaus und zum Substantialitätsverhältnis übergehen müsse. Wir sahen, wie bei Spinoza neben seiner Substanz und ihren Attributen die einzelnen Modi, einer aus dem andern hervorgehend, in endlosem Regreß nebenher laufen. Bei Hegel wäre, auch wenn man seine Deduction der Welt aus dem absoluten Begriff zugeben wollte, hiemit doch diejenige Entwicklung, in welcher das Weltleben thatsächlich verläuft und jener Regreß sich aufdrängt, weder als eine bloße subjective Vorstellung abgethan, noch erklärt oder deducirt. Biedermann redet von einem „endlosen und, weil er nicht an's Ziel führt, auch fruchtlosen“ Regreß, auf welchen die Vorstellung vom Verstand verwiesen werde, und will nun auf anderem Weg von der Zufälligkeit der Welt aus auf einen ihr immanenten zureichenden Grund kommen; allein jenen Regreß muß er mit aller seiner Denkschwierigkeit stehen lassen, so gewiß er die erfahrungsmäßige Welt für eine reale gelten läßt; und er hat mit nichts gezeigt, wie derselbe etwa aus eben diesem „Grund“ erklärt werden sollte.

Ueber einen solchen Regreß aber muß unser Denken hinausstreben. Damit etwas — und so hier die Welt und ihre Entwicklung — zum Denkobject für uns werde, muß es irgendwie in die Einheit des Gedankens sich zusammenfassen lassen: diese Einheit wird unmöglich bei einem solchen Verlaufen ins Endlose und Unbestimmte. Ebenso wenig verträgt sich mit unserm Denken eine solche Wechselwirkung, bei welcher das Wirken des einen zugleich durch des anderen Wirksamkeit angeregt und reale Vorbedingung für diese sein soll. Wir kommen hiemit auf Verhältnisse, für welche nicht etwa bloß unsere Denkkategorien nicht mehr zureichen, sondern welche unserem Denken geradezu widerstreiten. So nennt denn nicht bloß ein Theolog, wie J. Müller (Lehre von der Sünde, Bd. II, S. 168) jenen Regreß eine widersinnige Vorstellung, sondern auch ein Philosoph wie Trendelenburg findet ihn für's Denken unerträglich.

Weiter dürfen wir hier auch schon eine zeitliche Stufenfolge in der thatsächlichen Entwicklung der Welt in Betracht ziehen, wenn gleich der eigentliche Ort, sie, namentlich den Unterschied des Niederen und Höheren in ihr zu besprechen, erst die teleologische und ethische Erörterung sein wird. Bekanntlich vermag niemand das lebendige Dasein aus dem Leblosen, noch das Bewußte aus dem Bewußtlosen abzuleiten [1]) (vom freien, persönlichen Geiste sehen wir noch ab); und die Erforschung der Natur lehrt, daß erst mit irgend einem bestimmten Zeitpunkt das Lebendige und Bewußte in ihr sich erhoben hat. Wir fragen, um das zu erklären, was hier (sei's durch Neuschöpfung, sei's auch nur durch ganz neue Combination und Anregung vorhandener Monaden) gewirkt worden ist, nach einer ganz eigentümlichen höheren Kraft, welche über der gesamten Naturentwicklung stehen muß; und diese Frage verbindet sich nun mit der nach einer Ursache für die Entwicklung überhaupt. Der Gedanke eines Regresses der Entwicklung in's Endlose wird ferner vollends unerträglich, wenn gerade die Stufe, die wir für die niedrigste erklären müssen, so endlos sich ausdehnt.

---

1) Vgl. R. Schmid in dieser Zeitschrift 1875, S. 36 ff.

Hinausstrebend also über diesen Regreß fordert unser Denken ein Erstes, durch welches die ganze Entwicklung gesetzt und welches nicht selbst wider ihr unterworfen sei. Einen Anspruch darauf wird es machen trotz der Kant'schen Einwendung, daß das Causalgesetz nur für die Erscheinungswelt gelte und daher nicht über sie hinaus ausgedehnt werden dürfe [1]. Denn die Kategorie der Causalität ergibt sich uns nicht aus den Erscheinungen oder Erfahrungen an sich, durch welche wir vielmehr nur auf ein mehr oder weniger regelmäßiges und niemals schlechthin gewisses Nacheinander von Vorgängen geführt werden würden [2]. Wir gewinnen sie auch nicht etwa aus einer inneren Erfahrung von Wirkungen, die wir selbst zu erleben und auszuüben uns bewußt sind: denn dies würde uns noch nicht nöthigen, sie auch auf die Wechselwirkung der äußern Objecte zu übertragen. Sondern sie ist für uns gesetzt in einer innern Nothwendigkeit des Denkens, mit welchem wir die Erscheinungen aufzufassen haben, und eben eine Nothwendigkeit des Denkens treibt uns ja nun auch zur Frage nach einer letzten Ursache der erfahrungsmäßigen Entwicklung der Dinge. Gerade wenn wir der Nothwendigkeit unseres Denkens so vertrauen, daß wir die nach unsern eigenen Denkkategorien von uns aufgefaßte Welt doch für eine wirkliche und nicht bloß für ein subjectives Gebilde anerkennen, müssen wir einer solchen Nothwendigkeit auch weiter folgen.

Leicht ergibt sich dann die weitere Folgerung, daß die erste, unbedingte Ursache der Bewegung auch die Ursache der Kräfte und endlichen Stoffe selbst sei. Denn sie muß die absolute Macht über

---

[1]) Pfleiderer meint jenem Einwand dadurch zu entgehen, daß er beim kosmologischen Beweis nicht aus jenem Regreß, sondern aus der Frage nach dem zureichenden Grund argumentiren will. Aber indem er diesen Grund in einer alles endliche Sein setzenden Urkraft findet, steht diese zum Endlichen und zur Erscheinungswelt eben auch im Causalverhältnis: ist denn da die Kategorie der Causalität nicht auch über die Erscheinungswelt hinaus ausgedehnt?

[2]) Vgl. auch Ebrard, Apologetik, Bd. I, S. 47. Fälschlich jedoch bestreitet er, daß in der Erscheinungswelt Causalität und zeitliches Nacheinander verbunden sei; die Beispiele, die er dafür vorbringt, sind leicht zu widerlegen.

die Kräfte sein, deren Thätigkeiten nichts anders sind, als verschiedene Formen der Bewegung. Und die einzelnen Stoffe existiren ja nur als Complexe von Kräften.

Endlich können wir, wenn wir überhaupt einmal so argumentiren, auch nicht dabei stehen bleiben, jene Ursache bloß als eine Kraft zu bezeichnen. Denn der Begriff einer Kraft, wie er sich in der Betrachtung der Welt ergibt, hat nur Sinn, sofern wir bestimmte Wirkungen auf das innere Wesen eines bestimmten Realen zurückbeziehen: reale Kräfte sind nur denkbar als Kräfte eines Realen oder eines Subjectes im weitesten Sinne des Wortes, welchem sie zugehören. So werden wir auch finden, daß scharf denkende Naturforscher entweder gar nicht von einer bestimmten Urkraft, oder, wenn sie eine solche anerkennen, auch ohne Bedenken von einem schöpferischen Wesen reden. Es ist unklar und unlogisch, wenn Pfleiderer im kosmologischen Beweis zuerst auf eine „Urrealität und Urkraft“ schließt, auch die endlichen Kraftmittelpunkte als Realitäten bezeichnet, und dann doch schließlich Gott nur die „wesentliche Urkraft“ nennt. Wir sind vielmehr hier schon beim Begriff eines in sich seienden Realen angelangt, dem absolute Kraft eignet.

So weit wenigstens führt uns diese kosmologische Argumentation. Und schon von hier aus möchte man jenem Realen wohl auch noch weitere Bestimmungen geben, namentlich es schon als persönliches Subject denken. Schließend aus der Art, wie wir selbst aus uns heraus wirken und anderes setzen, möchte man vom Absoluten aussagen, daß es, anderes schaffend, sich von dem andern und zugleich von sich selbst als dem Setzenden unterscheide. Oder wie wir nur dann nicht lediglich aus dem heraus, was anderwärts her für uns und in uns gesetzt ist, sondern wahrhaft von uns selbst aus wirken, wenn wir mit Bewußtsein und Freiheit uns selbst bestimmen, so möchte man solche Beziehungen auf sich selbst vor allem dem Absoluten, das durch nichts anderes gesetzt oder bedingt ist, beilegen. J. Müller will auf dem Weg des kosmologischen Beweises dadurch sogleich auch zur Persönlichkeit Gottes hinführen, daß das Absolute als seine eigene Ursache im richtigen Sinne des Wortes (nicht in demjenigen, den die Vertreter des ontologischen Beweises

aufstellen) gedacht werden müsse; in Wahrheit nämlich bedeute dies, daß Gottes Wesen seine eigene That sei, und causa sui in diesem Sinn könne nur sein, was sich mit bewußtem Selbstbestimmen selbst hervorbringe.

Allein wir müssen zunächst hinsichtlich dieser weiteren Bestimmungen gestehen, daß, um sie festzustellen, die Momente, auf welchen die kosmologische Argumentation ruht, weit noch nicht hinreichen. So lang man nur von jenen bedingten Causalitäten und jenem Regreß aus auf ein Reales kommt, das nicht mehr durch ein anderes bedingt oder gesetzt sei, mag man wohl diesen negativen Ausdruck durch den positiven ergänzen, daß es Ursache seiner selbst oder durch sich selbst gesetzt sei, weiß aber hiemit noch gar nicht, wie man dieses Positive denken soll. Eine Einsicht darein wird auch durch die Idee der Selbstbestimmung nicht erleichtert, da wir diese nur unserer eigenen Erfahrung entnehmen können, in der uns bekannten Selstbestimmung aber die Existenz des sich bestimmenden Subjectes selbstverständlich schon jedem Selbstbestimmungsact vorausgehen muß. Es stände schlecht um die Idee der Persönlichkeit Gottes, wenn wir nicht Gründe anderer Art hätten, sie anzuerkennen. Auch die Sätze von Gottes Selbstunterscheidung und Freiheit beim Schöpfungsact sagen schon weit mehr, als wozu die bisherigen Prämissen berechtigen. Gibt man hiefür die Analogie mit unserm eigenen Wirken zu, so reicht ja diese doch gerade zum Denken eines unbedingten und schöpferischen Actes nicht aus, sondern wir kennen hier nur ein Wirken auf schon vorhandenen Stoff und von schon gesetzten Bedingungen aus; überdies würde sich hier noch fragen, ob wir unsere eigene Freiheit dem Determinismus gegenüber behaupten dürfen. Haben wir aber überhaupt ein Recht, von jener Analogie Gebrauch zu machen, ehe etwa durch andere Gründe eine Analogie zwischen Gottes und unserem Wesen für uns feststeht? Ließe sich nicht bis jetzt behaupten, daß das Unbedingte mit einer zu seinem Wesen gehörigen innern Nothwendigkeit wirke und daß diese Auffassung wenigstens nicht mehr unbegreifliches und unfaßbares als jene andere für uns habe?

Kann aber jene kosmologische Deduction den Begriff des Absoluten näher noch nicht bestimmen, so müssen wir nun weiter zugeben, daß

dieser noch ein sehr leerer ist, ja im Grunde doch nur etwas negatives mit Sicherheit aussagt. Der Kant'sche Satz, daß Begriffe ohne Anschauung leer seien, gilt von ihm noch im höchsten Grade. Dazu kommen dann die Schwierigkeiten, welche für uns der Gedanke eines Uractes, der aus jenem Regreß uns retten soll, an sich macht. Denn indem wir in der zeitlichen Entwicklung mit unserm Vorstellen und Denken uns bewegen und eben sie aus dem Uract ableiten sollen, können wir diesen selbst nur als einen zeitlichen Anfangsact denken und werden nun zwar sagen, auch die Zeit selbst sei erst durch ihn gesetzt, kommen aber hiemit auf ein dem Gesetztsein vorausgesetztes Nichtsein der Zeit und können dieses doch in keiner Weise uns verständlich machen.

Hiemit komme ich zurück auf das, was ich im Eingang der Deduction über das vorliegende Problem als ein solches, über dessen Lösung immer noch gestritten werden könnte, gesagt habe. Denn allerdings, unserer ganzen Ausführung gegenüber könnte man immer noch fragen, ob wir wirklich aus dem bezeichneten Charakter der Welt und aus der Unerträglichkeit jenes Regresses den Schluß auf die absolute Ursache ziehen dürfen, wenn dieser selbst uns doch wieder in Unbegreifliches hineinführe und sein Resultat ein so unbestimmtes sei. Fragen könnte man, ob wir nicht, anstatt solche vergebliche Schritte zu versuchen, doch vielmehr beim Wesen der Welt selbst wie es nun einmal sei und in allem Wechsel der Vorgänge sich gleich bleibe, mit unserm Denken stehen bleiben dürfen und müssen. Dann aber ist das Letzte, bei was wir uns beruhigen sollten, eben nur der Gedanke an einen aus unendlich vielen Stoffen und Kräften bestehenden, thatsächlich vorhandenen und immer schon in Bewegung und innerer Wechselwirkung begriffenen Mechanismus. Man hat dann auch gar kein Recht, von einer Urkraft zu reden und diese der Welt selbst beizulegen. Denn nirgends sehen wir in jener Bewegung die Welt als Ganzes thätig werden, sondern alle Thätigkeiten, in welchen jene sich vollzieht, sind Thätigkeiten der einzelnen natürlichen Subjecte mit ihren einzelnen Kräften; nicht von einer Urkraft der Welt hat man da zu reden, sondern nur von einem steten thatsächlichen Ineinandergreifen dieser einzelnen

Kräfte und Wirkungen [1]). Und man meine dann ja nicht irgend etwas in diesem steten Weltbestand erklärt zu haben und mehr aussprechen zu können, als daß er eben nun einmal so bestehe; namentlich muß man den innern Widerspruch, der im Gedanken an jenen Regreß und jene gegenseitige Anregung zum Wirken liegt, einfach ertragen; ebenso bleiben die Uebergänge zu jenen Stufen einfach unerklärt. Nicht etwa ein fortschreitendes positives Erkennen kann jener kosmologischen Argumentation sich entgegensetzen, sondern nur entweder eine hochmüthige Trägheit im Denken, welche die Probleme gelöst zu haben sich eitel einbildet, oder aber ein lediglich kritischer nnd skeptischer Standpunkt, auf welchen das Denken sich selbst beschränkt und auf die Lösungen verzichtet. Dazu bemerken wir noch, daß man in Unbegreifliches auch schon damit hineingeräth, wenn man wenigstens in der Welt selbst auf jene, den Wandlungen zu Grund liegenden Atome oder untheilbaren Urelemente zurückgehen will: denn schlechthin unbegreiflich bleibt, wie Räumliches, mit dessen Vorstellung immer die der Theilbarkeit sich verbindet, aus dem Untheilbaren werden soll, welches eben darum als Unräumliches gedacht werden muß [2]). Ein Hinausschreiten über die Welt der Erscheinungen und eine Ausdehnung des Gebrauches der Causalitätskategorie über das Gebiet der Erfahrung hinaus trotz Kant findet ohnedies auch bei dieser Atomenhypothese statt. Gegenüber einem ernst wissenschaftlichen skeptischen Standpunkt aber können wir allerdings bei der rein kosmologischen Betrachtung uns nur auf die Thatsache berufen, daß jener Trieb des Denkens und der Vernunft sich doch nie zur Ruhe bringen lasse, noch nicht auf eine unbedingte Forderung, daß ihm Geltung gegeben werde. Wir müssen von hier aus zu andern Wegen der Argumentation weiter gehen: aber nicht wie in der Leibnitz'schen Philosophie geschah, zurück zu dem onto-

---

1) Vgl. auch Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, B. 3, S. 186: „Das theoretische Erkennen wird dabei stehen bleiben, daß die vielen Dinge aus vielen zusammenhängenden Ursachen und Kräften hervorgebracht werden, und daß die Gesetze ihres Zusammenwirkens, so weit sie erkannt werden können, an das Vorhandensein der Kräfte selbst gebunden sind."

2) Vgl. R. Schmid a. a. O. S. 39.

logischen, sondern vorwärts zu denjenigen, welche aus einem andern und zwar höhern Gebiete der Erfahrung sich ergeben.

Erscheint hienach der Ertrag der kosmologischen Argumentation, welche häufig als die grundlegende bezeichnet wird, noch als ein sehr dürftiger, ja prekärer, so darf uns dies nicht befremden: denn in Wahrheit ist der Grund, auf welchem sie ruht, entweder noch ein sehr vager, nämlich ein sehr unbestimmter Begriff der Welt, oder, wenn man ihn bestimmter faßt, eben nur der Begriff eines Mechanismus.

Man wende nicht ein, daß die heilige Schrift doch mit Sicherheit schon von dieser Welt aus auf Gott schließen lehre. Denn wo sie uns auf die Welt als Zeugnis von Gott verweist, hat sie nie bloß jenen Causalzusammenhang wirkender Kräfte im Auge. Und sie wendet sich mit jenem Zeugnis nie bloß an unser logisches Nachdenken über diesen Zusammenhang, sondern an unsern gesamten Geist mit allem seinem Denken, Fühlen und innern Vernehmen.

Der teleologische Beweis.

Während die kosmologische Argumentation überall vom Dasein und Wesen der Welt im allgemeinen ausgehen will, finden wir doch bei näherem Zusehen, daß ihre Wege und Hauptgesichtspunkte bei verschiedenen Denkern verschiedenartig sich gestaltet haben. Anders verhält es sich mit der teleologischen. Ihre Grundlage wird überall mit Bestimmtheit auf eine und dieselbe Weise aufgefaßt: es ist die Ueberzeugung davon, daß Zwecke in dieser Welt herrschen, daß sie ein nach Zwecken geordnetes Ganzes bilde. Auch ihr Resultat ist insofern überall dasselbe, als sie den Grund hiefür in einer geistigen, intelligenten absoluten Macht erkennt; nur dagegen, daß dieses Absolute als ein seiner selbst Bewußtes und mit Bewußtsein sich selbst bestimmendes, d. h. als persönliches Wesen gedacht werden müsse, wird von solchen Denker Widerspruch erhoben, welche mit jener Ueberzeugung eine pantheistische Anschauung glauben verbinden zu können.

Diese Argumentation ist ferner überall, wo zum religiösen Interesse das Bedürfnis denkender Begründung sich gesellte, mit Vorliebe behandelt, mit besonderer Zuversicht ausgeführt worden. Auch

wo ein einfaches religiöses Bewußtsein, das seines Gottes schon innerlich gewiß ist, der Selbstzeugnisse, welche dieser Gott in der Welt oder in seiner Schöpfung uns vorlege, inne wird und sich freut, faßt es immer sogleich jene zweckmäßige, weise Einrichtung der Welt und der weltlichen Vorgänge und Fügungen in's Auge: mit dem Gedanken an die Allmacht des Schöpfers und Regenten verbindet sich ihm auch schon der an seine Weisheit. Wenn Martensen in seiner Dogmatik die teleologische Betrachtungsweise für eine Eigenthümlichkeit des artikulirten Denkens des Occidentes erklärt, so ist dies den Aussagen der alt- und neutestamentlichen Frömmigkeit gegenüber unbegreiflich. — Bekanntlich erkennt auch Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft an, daß dieser Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er sei der älteste, klarste, der gemeinen Menschenvernunft angemessenste; er erweitere unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer Einheit, deren Princip außer der Natur sei, und diese Kenntnisse wirken wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.

Dennoch werde ich als Ergebnis der nachfolgenden Erörterung aussprechen müssen, daß jene Ueberzeugung von den in der Welt waltenden Zwecken, welche dem Beweis zu Grunde liegt, auf unsere objective Erfahrung vom weltlichen Dasein und Geschehen und unser Denken darüber keineswegs so fest sich gründen lasse, wie die meisten theologischen Vertreter des Beweises anzunehmen pflegen, sondern selbst, um für uns sicher zu stehen, einer Begründung anderer Art bedürfe.

Bei der wesentlichen Uebereinstimmung, welche in Betreff der Hauptgesichtspunkte des teleologischen Beweises stattfindet, bedürfen wir hier nicht erst eines Rückblickes auf die geschichtliche Entwicklung desselben und auf verschiedene Formen, die er in ihr angenommen hat. Nur daran ist zu erinnern, daß er nicht in so kleinlicher Weise behandelt werden darf, wie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts durch Supranaturalisten und Rationalisten oder Männer der sogenannten Aufklärung geschehen ist. Man darf nicht kleinlich den einzelnen Beziehungen nachgehen, in welchen dieses oder jenes

natürliche Ding für uns Menschen brauchbar und nützlich wird, und vermöge deren wir sagen, es sei vom Schöpfer zum Mittel für uns, seine höchsten Geschöpfe, gemacht. Aber die teleologische Betrachtung dehnt sich aus auf's große Ganze der uns vorliegenden Welt, wie hier die verschiedenen Stufen der natürlichen Wesen, der leblosen und lebendigen, weiter der beseelten und endlich der persönlichen sich über einander erheben und die niederen Classen der Natur, während sie nach ihren eigenen Gesetzen sich entwickeln, immer als Voraussetzung und Mittel für die Existenz und Entfaltung der höhern sich darstellen. Und sie steigt herab im einzelnen bis zu den kleinsten organischen Gebilden. Da sieht sie alle die einzelnen Theile und Functionen zum Werden und zur Erhaltung des individuellen Ganzen, wie dieses schon in den ersten Keimen angelegt war, zusammenwirken und wiederum von diesem Ganzen getragen, gelenkt und immer neu hervorgebracht. Eben indem so jeder einzelne, auch der kleinste und niederste Organismus in sich Zweck ist, dem seine einzelnen Bestandtheile mit ihren Functionen dienen, schließen sich ferner die gleichartigen Organismen zum Gesamtorganismus von Gattungen zusammen, und in der Stufenreihe der Gattungen steigen wir empor zum Menschen, der die organische und anorganische Natur um ihn her sich zur Verfügung gestellt findet, um durch sie sein leibliches und geistiges Sein zu erhalten und zu fördern und in ihr seinen Geist auszuprägen, und der in seiner eigenen Natur die reichste Organisation und in seiner Leiblichkeit das wunderbar geschickt ausgestattete Werkzeug für sein eigenes, höheres, geistiges Wesen besitzt.

Unter den neueren Philosophen ist für diese Betrachtungen und die daraus zu ziehenden Schlüsse neben einem Trendelenburg und Ulrici besonders auch J. H. Fichte zu nennen, unter den Theologen besonders Reiff, Pfleiderer und Ebrard in seiner Apologetik.

So wird denn gefolgert, daß die Ergebnisse, welche durch ein so eigentümliches Zusammenwirken der verschiedenen Glieder der Welt zu Einem Ganzen, der einzelnen Bestandtheile eines jeden Organismus und der niederen Stufen in ihrem Verhältnis zu den höheren, hervorgebracht werden, durch eine höhere Macht auch schon von vorn herein zum Ziel der Entwicklung gesetzt oder daß diejenigen

Dinge und Vorgänge, welche so thatsächlich einem Größeren, Höheren dienen, durch jene Macht zum Mittel für dieses geordnet und geschaffen sein müssen. Was in der Wirklichkeit Product ist, war so schon für die Entwicklung, aus der es hervorgeht, bestimmend, wirksam, verursachend; wir müssen ihm, während es noch nicht real existirte, schon von Anfang an eine ideale Existenz beilegen; es ist vom Anbeginn der Entwicklung wirksam als ideale Ursache.

Die Geltung der realen Ursachen, der wirkenden Ursachen oder der mechanisch wirksamen Kräfte im weitesten Sinn, von welchen wir beim kosmologischen Beweis zu reden hatten, ist hiemit nicht im mindesten aufgehoben, durchbrochen oder beeinträchtigt. Das liegt auch gar nicht in der gewöhnlichen, populären oder religiösen teleologischen Weltbetrachtung. Wir müssen dies mit aller Bestimmtheit anerkennen und aussprechen, während freilich die gewöhnlichen theologischen Ausführungen des Beweises darauf viel zu wenig zu reflectiren pflegen. Wenn einzelne Naturforscher sich gegen die Teleologie ereifern, als ob durch dieselbe die Gesetze und Zusammenhänge ihres Naturmechanismus zerrissen oder umgestoßen werden sollten, so thun sie hiemit blinde leidenschaftliche Schläge in die Luft [1]): so haben es doch auch jene theologischen Beweisführer nicht gemeint. Die einzelnen natürlichen Elemente und Kräfte sind und bleiben alle zusammen nach ihren physikalischen und chemischen Gesetzen wirksam. Die höhere Macht hat sie so zusammengeordnet, daß sie eben mit diesem ihrem natürlichen mechanischen Wirken und Zusammenwirken die von ihr gewollten Producte hervorbringen oder Mittel für die von ihr gesetzten Zwecke abgeben müssen. Mit Recht wird erinnert, daß ja auch wir Menschen, wenn wir einen von uns erstrebten Vorgang in der Welt herbeiführen oder einen Gedanken in ihr verwirklichen wollen, zu diesem Zweck bestimmte, in den Bereich unseres Willens fallende Dinge und Kräfte, nämlich die Organe unseres Leibes und die uns dienenden äußeren Mittel, eben nach ihren eigenen Gesetzen mechanisch wirksam werden lassen; im regelmäßigen Zusammenhang der wirkenden Realursachen gelangen die Werkzeuge und Mittel zu unserer Verfügung; nach dem Gesetz der wirkenden Ursachen werden sie

1) Vgl. R. Schmid a. a. O. S. 48ff.

von uns weiter in Thätigkeit gesetzt; unsere Selbstbestimmung beruht hiebei darauf, daß wir, während in jenem Zusammenhange die Möglichkeit verschiedenen Wirkens nach solchen Gesetzen sich uns darbot, von demjenigen Wirken Gebrauch machen, von welchem wir die Realisirung unserer Absicht erwarten dürfen. Vom Absoluten aber, das wir als zwecksetzend denken, müssen wir annehmen, daß es alle die wirkenden Ursachen schlechthin von Anfang so zur Verfügung hat, um ihnen diejenige Ordnung zu geben, in welcher sie eben als wirkende Ursachen den Zwecken dienen. Wir werden weiter von ihnen auszusagen haben, daß auch sie selbst durch das Absolute gesetzt sind: darauf führt nicht bloß der kosmologische, sondern, wie wir sogleich sehen werden, auch der mit ihm sich verbindende teleologische Beweis. Und dieses Gesetztsein wird, wenn man überhaupt ein Absolutes und eine innere Beziehung der Welt zu ihm anerkannt, denn nicht bloß als einmaliges Geschaffensein, sondern als fortwährendes Bedingtsein und Getragensein durch's Absolute betrachtet werden müssen: immer aber so, daß das Absolute sie hiebei in den zu ihrem natürlichen Wesen gehörigen Kräften und in den zum Wesen dieser Kräfte gehörigen, gesetzmäßigen Formen des Wirkens erhält.

Nur in den äußern Wundern, welche zur alt- und neutestamentlichen Heilsoffenbarung gehören, sind nach christlicher Ueberzeugung solche Vorgänge in die natürliche Entwicklung der uns umgebenden Welt hereingetreten, welche den göttlichen Zwecken dienten, ohne durch die bloßen natürlichen Kräfte oder wirkenden Ursachen hervorgebracht worden zu sein, deren Hervorbringung vielmehr nur ein den besonderen Zwecken entsprechendes Eingreifen besonderer, übernatürlicher wirksamer Kräfte sich erklären läßt. Denn eben dies macht den Begriff des Wunders aus. Wo der christliche Glaube im Gang der Dinge keine Wunder sieht, da ist ihm zu Folge die Bewegung dieses Ganges zu seinen Zielen hier überall einfach durch jene natürlichen Realursachen vermittelt.

Ein Eingreifen anderer Kräfte als derjenigen, welche sonst im Naturlauf wirksam sind, müssen wir ferner für jene Momente des Werdens der Welt annehmen, in welchen neue Hauptarten des Seins in's Dasein getreten sind. Sollten auch alle die Gattungen

lebendiger Organismen, die wir jetzt unterscheiden, einfach vermöge solcher Kräfte und Gesetze, die noch immer in Thätigkeit und Geltung sind, aus gewissen ersten Lebewesen sich allmählich herausentwickelt haben, so müssen doch wenigstens diese ersten einer höheren und ganz eigentümlichen Kraft ihren Ursprung verdanken: denn im ganzen Bereich des Unorganischen ist keine auszufinden, welche die dort vorliegenden Grundsubstanzen oder Atome zu lebendigen Organismen und dem hier stattfindenden zweckmäßigen Zusammenwirken zu verbinden vermöchte; wie vor einem bestimmten Zeitmoment jene Substanzen auf unserer Erde ohne Regungen des Lebens vorlagen und auf einander wirkten, so geht nach der Zeit, in welcher jene eigentümliche höhere Kraft ihre Thätigkeit geübt und die Urorganismen in's Dasein gerufen hat, nie und nirgends mehr durch Natur oder Kunst auch nur das einfachste und unscheinbarste Lebensgebilde aus leblosem hervor. Ebenso wenig läßt sich psychisches Leben mit Bewußtsein, Empfindung, Vorstellung aus dem Bewußtlosen und dessen wirkenden Kräften herleiten. Aber das, daß die Welt, so weit sie einmal besteht, mittelst der ihr selbst inwohnenden Kräfte oder wirkenden Ursachen zu den ihr gesetzten Zielen hingeleitet werde, erleidet auch bei den Produkten, für deren Eintreten in den vorangegangenen Weltbestand wir eine höhere Kraftwirkung statuiren müssen, keinen Abbruch. Denn auch ihr Eintritt und ihre Theilnahme am Weltbestand ist doch auf Grund realer Bedingungen, Dispositionen und Mittel erfolgt, welche durch die vorangegangene natürliche Entwicklung der Welt sich darboten; und nachdem die neuen, lebendigen und bewußten Wesen einmal eingetreten waren, hat seither ihre eigene und eigentümliche Entwicklung im einzelnen und in ihrer Gemeinschaft mit einander wiederum ihre eigenen Kräfte und Thätigkeiten zu wirkenden Ursachen.

Erkennt man nun an, daß die Welt, und zwar eben mit der Wirksamkeit der ihr inwohnenden Kräfte, von Anfang an und durchweg auf Zwecke hingerichtet ist, so wird die Argumentation leicht zu bestimmteren Aussagen über die letzte und absolute Ursache dieser Teleologie fortschreiten. Es wird geschlossen, daß das Absolute auch diese Welt selbst gesetzt habe, und daß es, weil nach Zwecken wirkend, ein intelligentes Wesen sein müsse.

Den Einwand, daß aus den Absichten oder dem Zusammenhang nur eine weise Anordnung und Einrichtung, nicht aber ein Geschaffensein der Welt dargethan werden könne, hat schon Mendelssohn in seiner „Abhandlung über die Evidenz u. s. w.“ zugelassen, wie denn nach ihm der teleologischen Beweisart überhaupt „noch vieles zur demonstrativen Gewißheit fehlt“. Aehnlich sagt dann Kant, unser Beweis könnte höchstens einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer darthun. Hinblickend auf unser eigenes Wirken, bei welchem sich uns ohne Zweifel zuerst die Vorstellung von Mitteln und Zwecken bildet, möchte man diesen Einwand damit unterstützen, daß eben hier die ordnende, auf ein Ziel hinarbeitende Thätigkeit immer nur in einem schon gegebenen Material sich bewegen könne. Allein der Einwand dürfte, wie auch Strauß in seiner Dogmatik bekannte, uns nicht zu viel kümmern. Wir dürfen ihm nicht bloß eine Verbindung des teleologischen Beweises mit dem kosmologischen entgegenhalten, indem die noch allzu leere Idee einer letzten Ursache, auf welche dieser hinführte, jetzt durch jenen einen bestimmteren Inhalt gewinnt und jener deshalb umsomehr wagen darf, auf diesen sich zu stützen, sondern auch die teleologische Argumentation für sich darf weiter gehen. Gerade darum, weil wir nicht selbst auch das Material nach unsern Ideen oder Absichten schaffen können, bleibt ja alles unser zweckmäßiges Wirken im natürlichen Material so unvollkommen: so vermögen wir die einzelnen Theile, wenn wir sie noch so zweckmäßig zu einem Ganzen, etwa zu einer Maschine, verbinden, nimmermehr durch und durch unserer Zweckidee gemäß zu gestalten, müssen ihnen vielmehr natürliche Eigenschaften belassen, vermöge deren sie sich zu ihr spröde verhalten und ihr widerstreben. Indem wir dagegen in jedem Organismus Alles durch und durch für seinen Zweck organisirt finden, und indem wir überzeugt sind, daß die niederen Stufen des Daseins vom Weltbaumeister durch und durch auf's zweckmäßigste dazu angelegt seien, den wahren Zwecken der höheren und höchsten Stufen zu dienen, treibt uns diese unbedingte Abhängigkeit aller natürlichen Kräfte von jenem Baumeister auch zu der Annahme, daß sie gerade im Gegensatz zu demjenigen Verhältnis, in welchem bei uns das Material zu unserem Wirken steht, schon ihre ganze Beschaffenheit und

Existenz nur von ihm her haben; und hiemit muß dasselbe, wie wir schon beim kosmologischen Beweis bemerkten, auch von den Stoffen gelten, die nichts anderes als Krafteinheiten oder Kraftcentra sind.

Weiter fragt sich, ob wir ein Recht haben, die ordnende und schöpferische Macht als intelligentes, vernünftiges Subject zu bezeichnen. Ist sie nicht vielmehr, wie namentlich auf Hegel'schem Standpunkt gesagt wird, nur als objective, der Welt immanente Idee oder objective Vernunft wirksam? In demselben Sinn sagt Biedermann, der absolute Grund der Welt sei als geistiges Princip zu denken und nicht als persönlicher Urheber der Weltordnung. Innerhalb der Hegel'schen Philosophie hat jener Ausdruck einen verständlichen Sinn im Zusammenhang mit ihrer gesamten Auffassung vom Begriff oder der Idee, deren Evolution die Welt sei und welche an sich sei, noch ehe sie im menschlichen Geist zum Bewußtsein ihrer selbst komme, — wenn anders diese gesamte Auffassung haltbar ist und vernünftigen Sinn hat. Biedermann hätte füglich erklären sollen, was sein Ausdruck „geistiges Princip" für einen Sinn habe, wenn dabei doch nicht an einen denkenden und wollenden Geist gedacht werden dürfe, — ob er etwa hier und sonst die Hegel'sche Auffassung vortragen wolle; der Ausdruck ist so, wie er ihn hinstellt, ein bloßes Wort oder nur ein abstracterer Ausdruck dafür, daß jener Grund ein nach Zwecken oder geistigen Gesichtspunkten gestaltender Grund sei; wie ein solcher Grund in sich beschaffen sein müsse, um Zwecke setzen zu können, wird damit noch gar nicht erklärt. In Wahrheit aber führt der Begriff eines Zweckes von vorn herein auf ein vorstellendes, denkendes Subject hin. Denn er entsteht für uns ursprünglich damit, daß wir uns ein zu erstrebendes Object vorstellen und durch diese Vorstellung uns bestimmen lassen, unsere Thätigkeiten und das uns zu Gebot stehende Material in einer Weise zu ordnen, vermöge deren jenes Object durch wirkende Ursachen hergestellt wird. Sobald wir Zwecke und Zweckthätigkeit anders als im Zusammenhang mit Denken und Wollen und denkenden und wollenden Subjecten uns vorstellen oder denken wollen, setzen wir etwas für uns ganz unverständliches und haben statt deutlicher Begriffe bloße Worte; wer das nicht will, der kann, wenn er einen teleologischen Vorgang

denkt, ihn eben nur in Analogie mit denjenigen denken, welche wir bei uns selbst kennen. Dies gibt auch Kant zu, vorausgesetzt, daß wir einmal eine Ursache des in der Welt vorliegenden teleologischen Zusammenhanges nennen sollen: die Vernunft, sagt er, würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, welche sie kennt, übergehen wollte zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, welche sie nicht kennt. Der Begriff eines Gedankens überhaupt hängt für uns seinem Wesen und Ursprung nach so untrennbar mit dem des Denkens und Denkactes, und der Begriff eines Denkens oder Denkactes so nothwendig mit dem eines Denkenden, also eines Subjectes zusammen, daß es ein innerer Widerspruch ist, zu sagen, ein Gedanke sei, ehe ein Subject sei, welches ihn habe; vom Zweckgedanken aber müssen wir sagen, er sei vor den durch ihn bestimmten Vorgängen, und müssen ebendeshalb schon vor diese auch ein denkendes Subject setzen. — Biedermann behauptet, jene Idee eines geistigen Princips, auf welche der teleologische Beweis in Wahrheit allein hinführe, werde von der Vorstellung, welche daraus einen persönlichen weisen Weltordner mache, verkehrterweise „in abstract sinnlicher Form angeschaut“. Daß aber die Idee eines Subjectes, welche statt des leer abstracten und von ihm nicht erklärten Ausdruckes „geistiges Princip“ von uns gesetzt wird, nothwendig einen sinnlichen Charakter trage, hat er eben nur behauptet und nicht bewiesen. — Für Strauß ist bekanntlich sein Glaube an den Hegel'schen absoluten Begriff mit der Zeit entschwunden: er hat dann die teleologische Weltbetrachtung überhaupt preisgegeben.

Diejenigen, welche ein Wirken nach Zwecken in der Natur zwar anerkennen, aber nicht auf einen intelligenten Schöpfer, sondern nur auf eine den natürlichen Dingen immanente, bewußtlose Macht zurückführen wollen, berufen sich gern auf die thierischen Instincte oder Kunsttriebe: hier zeige sich ja in den einzelnen Naturwesen wirklich Kraft und Trieb zweckmäßiger Thätigkeit, ohne daß schon Bewußtsein und Wille da wäre; analog damit sei das Produciren der Natur im großen aufzufassen. Allein mit Recht wird entgegnet, daß das, was hier zur Erklärung des teleologischen Problems beigebracht wird, selbst erst der Erklärung bedarf und eben aus einer schöpferischen Intelligenz zu erklären ist, der jene Wesen

selbst ihre Einrichtung verdanken. Suchen wir auseinanderzulegen, wie jene instinctmäßigen Vorgänge sich wohl vollziehen. Fassen wir z. B. die Art ins Auge, wie ein pflanzenfressendes Thier dazu kommt, die seiner Erhaltung dienenden Pflanzen zu genießen, die seinem Leben schädlichen zu meiden, ohne daß ihm die Unterscheidung erst durch Gewöhnung oder Dressur beigebracht werden müßte. Es ist zu diesem Verhalten nicht dadurch bestimmt, daß es bewußt und denkend seine Selbsterhaltung und physische Förderung sich zum Zweck setzt, die verschiedenen Stoffe darauf bezieht und demnach sich die Mittel wählt. Dann aber können wir in ihm selbst zur Erklärung dafür daß es so sich verhalte, nichts anderes annehmen als Empfindungen, welche die verschiedenen Stoffe für seinen Geruchs- und Geschmackssinn hervorbringen und vermöge deren es das diesen Angenehme annimmt, das sie Anwidernde zurückstößt. Für diese regelmäßigen Vorgänge bei den Thieren bieten sich vereinzelte Analogien auch bei besonderen Zuständen und Dispositionen menschlicher Individuen dar, wie wenn Personen, die blutarm sind, ein Gelüste nach Eisen verspüren, oder andere anderer Umstände wegen gern kalkhaltige Substanzen essen: indem sie es thun, dienen sie damit ihrem physischen Wohlbefinden und Bedürfnis, und doch thun sie's nicht aus einem Bewußtsein dieses Zweckes heraus, sondern weil es gerade ihrer besonderen Geschmacksstimmung und dem durch diese gegebenen Antrieb entspricht. Aehnlich mag der Vogel, welcher Eier zu bebrüten hat, im Sitzen auf denselben ein eigentümliches Wohlbehagen empfinden und hierin den Trieb zum Sitzenbleiben haben, während dann dies zum Mittel für die Entwicklung des Eies wird. Aehnlich wird sich's mit andern thierischen Vorgängen verhalten, wenn es auch für uns schwerer ist sie zu deuten. So wird nun vermöge bestimmter einzelner Empfindungen, Triebe und wirkender Kräfte eines Thieres ein Erfolg erreicht, auf welchen diese an sich nicht zielten, den wir aber doch bei seiner Wichtigkeit für das Leben des Thieres oder der Gattung nicht für etwas zufälliges ansehen, sondern als Zweck der zu ihm führenden Vorgänge bezeichnen. Und die Frage, wie dies so komme, führt uns über das Thier, welches nicht selbst auf den Zweck sich richten konnte, hinaus auf das Absolute, durch welches jene einzelnen Triebe und Kräfte

des Thieres mit der Gesamtheit seiner Lebensbedingungen so zusammengeordnet worden sind, daß jene Erhaltung und Förderung des Lebens erreicht wird. — Wenn man dennoch behaupten wollte, daß das Thier von sich aus den Zweck als solchen verfolge, so müßte man, wie E. v. Hartmann thut, annehmen, daß das Thier ohne Bewußtsein dennoch das zu erstrebende Ziel sich vorgestellt, den rechten Weg dazu gekannt und hiedurch den bestimmenden Antrieb zu jenen Thätigkeiten empfangen habe. Aber in der Betrachtung des Thieres kommt man hiemit zur Hypothese einer unbegreiflichen Hellseherei, für die man in menschlichen Erfahrungen nur überaus zweifelhafte und in sich unbegreifliche Analogien beibringen kann. Und für die Betrachtung der Welt als ganzer und ihrer zweckmäßigen Gesamteinrichtung käme man von hier aus nicht auf ein Absolutes, das bloß als objective Idee wirksam wäre, sondern auf ein Absolutes, das gleichfalls die Zwecke sich vorgestellt und gewollt und jene vorstellenden und begehrenden Lebewesen producirt hätte. Es bliebe nur die Frage, ob nicht auch dieses Absolute ohne Bewußtsein in solcher Hellseherei thätig sei; hiegegen sagt auch Strauß: dem Unbewußten würden hier Leistungen und ein Verfahren zugeschrieben, die nur einem Bewußten zukommen können.

So bleiben wir denn dabei, daß der teleologische Beweis auf das Absolute als intelligentes und wollendes Subject hinführe. Wir können, wenn wir über das Wesen des Absoluten auf Grund der teleologischen Argumentation überhaupt etwas aussagen wollen, vernünftigerweise keinen andern Begriff als diesen dafür anwenden, so wenig wir auch übersehen dürfen, daß unser gewöhnlicher Begriff eines denkenden Subjectes, wie wir ihn in der Betrachtung der beschränkten menschlichen Subjecte ausbilden, für Gott nicht adäquat ist und daß wir einen für ihn wahrhaft adäquaten Begriff vermöge des endlichen Ursprungs unserer Denkformen überhaupt nicht zu bilden vermögen. Wir sind für unsere Aussagen über Gott immer auf unvollkommenene Analogien angewiesen, die sich uns in der irdischen Erfahrung darbieten, weil wir Gott selbst nicht zu schauen vermögen. Die einzig angemessene Analogie aber, die wir jetzt für ihn gewonnen haben, ist die eines solchen Subjects.

Allein die Prämissen, auf welchen unsere Deduktion ruhte, sind

im Bisherigen viel mehr nur behauptet, als nachgewiesen worden. Reicht denn nun diejenige erfahrungsmäßige Betrachtung und Kenntnis der objectiven Welt, auf welche man den Beweis zu bauen pflegt, wirklich zu seiner Begründung aus? Reicht sie hin, um uns zur Anerkennung davon zu nöthigen, daß der Welt jene zweckmäßige Organisation, aus der wir auf einen intelligenten Schöpfer schließen, wirklich zukomme?

Zunächst bemerken wir, daß unsere bisherigen Aussagen über jenen Zweckzusammenhang noch im wichtigsten Punkt unvollständig sind. Im geistigen Leben des Menschen sucht man das Ziel jener vom Niedern zum Höhern aufsteigenden Entwicklung. Aber was macht denn diesen Geist zum Höchsten in der Schöpfung und was ist denn der Zweck seines eigenen Lebens, seiner eigenen Entwicklung? Wir können darauf gewiß keine haltbare Antwort geben, wenn wir nicht sofort auch schon das sittlich Werthvolle, die sittlichen Ziele, überhaupt das Sittliche, in den Kreis der Betrachtung ziehen: und begründete Aussagen hierüber können wir eben noch gar nicht vermöge einer bloßen objectiven Betrachtung und Kenntnis der Welt thun, sondern nur auf Grund der Erfahrungen und Thatsachen unseres Geistes und sittlichen Bewußtseins. Nur wenn man schon den ethischen Charakter der Zwecke des Absoluten in's Auge faßt, gewinnt man auch vollends die stärkste Widerlegung der Annahme, daß das Absolute selbst wie eine blinde Naturmacht oder nur in jener angeblichen instinctmäßigen Hellseherei wirken sollte. Darum kann dann der teleologische Beweis auch in seiner Bestimmung des Wesens Gottes nicht (wie z. B. Pfleiderer meint) bei den Eigenschaften bloßer Intelligenz stehen bleiben, sondern muß schon zu den ethischen weiterschreiten, wofür wir jedoch Grund und Verständnis eben erst im Zurückgehen auf's sittliche Bewußtsein erlangen.

Das Wichtigste aber ist die Frage, ob denn die teleologische Auffassung der Welt überhaupt mit Sicherheit sich feststellen lasse und nicht vielleicht doch eine andere Weltbetrachtung, nach welcher nur unser Geist die Teleologie in die Welt hineinträgt, genüge, ja allein haltbar sei. Ich kann ein Staunen darüber nicht zurückhalten, wie leicht auch ein Pfleiderer und Biedermann, die vorzugsweise kritisch und philosophisch verfahren wollen, diese Frage sich gemacht, wie wenig sie Einwendungen bedacht haben, welche in

der Gegenwart mit Berufung auf strenge Forschung und Wissenschaft gegen jene ganze Teleologie erhoben werden.

Vor allem: wie weit reichen denn alle unsere Versuche, einen wirklichen Zweckzusammenhang an der Hand der Erfahrung nachzuweisen? Sollte der Nachweis vollständig sein, so müßte von jeder wirkenden Ursache in der Welt gezeigt werden, daß sie zugleich ein Mittel, ja das beste Mittel für einen bestimmten Zweck sei. Für uns aber ist nicht bloß das Gebiet überhaupt, auf welchem wir Mittel und Zwecke finden, ein sehr kleines, sondern auf diesem Gebiet selbst finden wir unendlich vieles, was wir unter diesen Gesichtspunkt nicht zu bringen vermögen, ja was in directem Widerspruch dagegen zu stehen scheint. Wir berufen uns auf das organische Leben und den Dienst, welchen ihm die unorganischen Stoffe und Mächte leisten müssen. Aber wie viele Hindernisse stellen ihm diese zugleich in den Weg! Hält die Zahl der Organismen, welche mit ihrer Macht über unorganische Stoffe erfolgreich sich entwickeln, wohl der unendlichen Menge solcher organischer Keime und Blüten das Gleichgewicht, welche fort und fort ungünstigen mechanischen Einflüssen unterliegen? Nicht minder stehen innerhalb des Gebietes der Organismen Individuen und Gattungen wider einander, und auf dem Gebiete der Thierwelt, wo wir des regen Lebens am meisten uns freuen möchten, erheben sich gerade die schmerzlichsten Dissonanzen. Dazu kommt für uns auf Grund unanfechtbarer Beobachtungen der in der Natur vorliegenden Zeugnisse die Thatsache, daß die Zeit, seit hier ein organisches Leben existirt, nur eine unendlich kleine ist, im Vergleich mit der vorangegangenen, in welcher keine Spuren davon nachzuweisen sind: und welche erfahrungsmäßige Kenntnis der Welt bürgt uns dafür, daß vegetabilisches, animalisches und menschliches Leben nicht durch mechanische Umwälzungen nach einem beschränkten Zeitraum untergehen wird, auf welchen wieder unendliche Zeiten ohne solche Lebensformen folgen werden? Was soll die Berufung darauf, daß doch in dieser kurzen Zeitspanne ein Fortschritt zu höherem stattgefunden hat, wenn dieses doch nur einer flüchtigen Blüte gleicht? Wenn wir dennoch eine teleologische Wirksamkeit Gottes in der Welt bloß auf Grund unserer empirischen Bekanntschaft mit ihr behaupten, möchte uns

eingewandt werden, dieser Gott erweise sich gar zu schwach, um Herr, geschweige denn Schöpfer der Welt zu heißen; ja man könnte, wie Lotze sagt, auf die polytheistische Anschauung einer Mehrheit göttlicher Wesen gerathen, deren jedes ein besonderes Naturgebiet beherrsche und deren verschiedenartiges Walten nur zu einer gewissen allgemeinen Verträglichkeit zusammenstimme, oder gar auf dualistische und manichäische Anschauungen, wie in dieser Hinsicht neuerdings Wunderliches sogar von dem berühmten englischen Denker Stuart Mill aus seinem Nachlaß kund geworden ist. So viel ist gewiß, daß diejenigen Stützpunkte, welche die bloße objective Betrachtung der Welt unsere Annahme eines durch Gott gesetzten Zweckzusammenhanges darbieten, noch nicht genügen würden, jene Lücken und wenigstens scheinbare Widersprüche auszugleichen. Soll die Annahme zu fester Ueberzeugung werden, so bedarf sie noch einer andern Basis. So weit nur jene Erfahrung für sich in Betracht kommt, hat Ritschl (a. a. O.) recht mit dem Satze: „Aus der Erfahrung kann weder auf das Gesetz Eines Endzweckes, noch auf das einer zwecksetzenden Intelligenz geschlossen werden."

Und kann man, ja muß man, wenn die teleologische Erklärung der Vorgänge so wenig sich durchführen läßt, nun nicht auch da, wo wir sie anwenden möchten, dennoch auf sie verzichten? Von demjenigen, was der berühmteste älteste Gegner des Zweckbegriffs, Spinoza, von seinem eigentümlichen Standpunkt aus dagegen vorgebracht hat, sehen wir hier ab. Auch die Ausführung Kants in seiner Kritik der Urtheilskraft, wonach die Zweckmäßigkeit nur ein subjectives regulatives Princip für unsere Urtheilskraft ist und nicht objectiv die Dinge bestimmt, können wir hier bei Seite lassen: sie hängt, wie Pfleiderer richtig bemerkt, mit Kants gesamter Erkenntnistheorie zusammen, nach welcher wir auch mit unseren andern Kategorien das Objective, wie es an sich ist, nicht erreichen. Wir haben vielmehr wesentlich mit Gründen zu thun, welche vornehmlich von den mit jener empirischen Forschung eigens sich beschäftigenden Vertretern der Naturwissenschaft uns vorgehalten werden. Es sind die Gründe, welche zumeist der materialistische Atheismus für sich gebraucht. Aber sie werden auch von Naturforschern und Philosophen (wie Lotze), welche dadurch keineswegs zum Atheismus

sich verleiten lassen, doch in so weit anerkannt, daß um ihretwillen aus unserer bloßen Kenntnis der Natur noch kein Schluß auf einen intelligenten Gott gezogen werden könne. Sie sind das Wichtigste, was auch die apologetische Theologie beim teleologischen Beweis heutzutag in's Auge zu fassen und in seiner relativen Berechtigung zu würdigen hat. Und auf sie sind nun auch wir schon durch dasjenige hingeführt, was wir selbst oben in Betreff des Verhältnisses zwischen den Zweckursachen und den wirkenden Ursachen anzuerkennen hatten. Diese Ursachen haben, wie wir sagten, ihre Geltung, auch wenn wir jene gelten lassen. Was wir als Zweck gelten lassen, wird doch im wirklichen Verlauf der Dinge immer hergestellt durch das Zusammenwirken der Realursachen, der realen Kräfte und der einzelnen Substanzen, welchen diese inhäriren. Schon hiemit nun kann sich die Frage erheben: reicht dann nicht dieses Zusammenwirken für sich schon zu, um mit innerer Nothwendigkeit die Produkte hervorzubringen, welche wir zugleich als Zwecke betrachten? würde nicht, wie Lotze es ausdrückt, ein absichtsloser Naturlauf alle die Schritte auch von selbst gethan haben, die er gemäß unserer teleologischen Anschauung unter der Leitung einer Absicht gethan haben soll? Dazu kommt also die große Schwierigkeit, die teleologische Anschauung wirklich durchzuführen, während dagegen der mechanische Zusammenhang der wirkenden Ursachen überall Platz greift. Sollen wir demnach nicht bei diesem uns begnügen und jene als eine in der Wirklichkeit unhaltbare überhaupt preisgeben?

Vergegenwärtigen wir uns näher noch die Auffassung des Weltlaufs, welche hienach aus der bloßen objectiven Betrachtung der Natur und Welt sich ergeben würde. Wir kommen zurück auf jene, beim kosmologischen Beweis von uns eingeführte Anschauung von der Welt als einem Mechanismus, der einfach aus gewissen, mit bestimmten Kräften ausgestatteten oder eben das Centrum solcher Kräfte bildenden Urstoffen zusammengesetzt und dessen werdende und vergehende Substanzen wandelbare, durch Wechselwirkung der Kräfte hervorgebrachte Verbindungen dieser Urstoffe seien. Die Verbindungen, wird gesagt, folgen sämtlich den allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetzen, unter denen alle die Kräfte stehen, während sie im einzelnen durch eine für uns nicht weiter

erklärbare, ursprüngliche, verschiedene Vertheilung der Kräfte und eine hiemit gegebene individuelle Beziehung einzelner Stoffe zu einander bedingt sind. So entstehen zunächst diejenigen Verbindungen, welche wir anorganische nennen. Schon hier treten solche ein, welche uns wie große Kunstwerke erscheinen und bei welchen wir das Product auch schon auf ein zweckmäßiges Wirken zurückzuführen geneigt sein könnten: so in der Bildung von Krystallen, — oder wenn wir auch nur die unscheinbaren Eistheilchen zu wundersamen Blumenbildern sich zusammenschließen sehen. Und dennoch wird auch ein Verfechter der Weltteleologie wohl zugeben, daß man hier immerhin noch bei der Erklärung aus bloßen wirkenden Ursachen stehen bleiben dürfte: er wird sich dann aber schon auf die Frage gefaßt machen müssen, ob die weiteren Bildungen von jenen so specifisch verschieden seien, daß man hier ganz andere Ursachen zu Hülfe nehmen müßte. Der weitere Schritt ist der zu den organischen Gebilden, deren Charakter wir oben bezeichneten. Sie bestehen, wie die Naturforschung anerkanntermaßen nachweist, nur aus solchen Grundstoffen, welche auch im Unorganischen sich finden. Nur haben diese hier eigentümliche, durch keine menschliche Kunst herstellbare Verbindungen mit einander eingegangen, vermöge deren nun ihre Wechselwirkung mit einander jene eigentümliche Erscheinung eines aus Theilen bestehenden, durch Thätigkeit der Theile sich erhaltenden und wiederum die Theile tragenden, übrigens bald wieder ins Unorganische sich auflösenden Ganzen hervorbringen. Unerklärbar bleibt der erste Eintritt dieser Verbindungen für die Anschauung, die wir gegenwärtig vertreten (die Ausflucht, daß sie auf andern Weltkörpern ewig existirt haben und von dort ihre Keime auf unsere gekommen seien, ist in der oben citirten Abhandlung unserer Zeitschrift von R. Schmid gewürdigt worden, hat übrigens auch bei einzelnen deutschen Naturforschern [1]) Anklang gefunden. Ein teleologisches Verhältnis derselben zu der unorganischen Welt um sie her ist aber hiemit noch nicht nothwendig gegeben (wie z. B. Pfleiderer voraussetzt): die außer diesen Verbindungen stehenden oder unorganischen Stoffe wirken nur nach den physikalischen und

1) Vgl. in dem Aufsatz von M. Wagner, Augsb. allgemeine Zeitung 1874, Beil. Nr. 279.

chemischen Gesetzen mit den organischen so zusammen, daß diese dadurch eine Zeit lang erhalten werden; hieraus folgt aber noch nicht, daß dieses Ergebnis auch als Zweck betrachtet werden müßte; und daneben wird ja die nämliche Wechselwirkung auch zu einer hemmenden und zerstörenden für jene Verbindungen. Auch innerhalb der organischen Substanzen ferner wirken die Grundbestandtheile nach eben denselben Gesetzen weiter (Pfleiderer, der allein unter den genannten Theologen näher auf die Sache eingeht, hat dies übersehen). Und auch wenn man, wie doch bedeutende Forscher wollen, annimmt, daß es im organischen Leben sich nicht lediglich um neue, eigenartige Verbindungen der bloß nach den alten Gesetzen wirksamen Stoffe handle, sondern daß in der neuen Verbindung auch eine besondere neue Naturkraft, die sogenannte Lebenskraft, neben den schon im Unorganischen wirkenden Kräften fort und fort thätig sei, so könnte doch auch mit Bezug auf sie behauptet werden, daß sie einfach als causa efficiens wirke und auch von ihr aus der Schluß auf ein zwecksetzendes Absolutes, durch welches sie existire, nicht berechtigt sei. Aus der natürlichen Wirksamkeit solcher Kräfte und Stoffe also wird dann zunächst die Entstehung einfacher Zellen hergeleitet; aus den Zellen gehen durch ein natürliches Zusammenwirken nach jenen Gesetzen die großen wie die kleinen Gesamtorganismen hervor. Die Leistungen der einzelnen Glieder oder Organe eines Organismus ferner werden gleichermaßen durch die in ihnen und ihren Grundbestandtheilen wirksamen Kräfte mit mechanischer Nothwendigkeit vollbracht. Sie führen mit eben derselben Nothwendigkeit dazu, daß der Gesamtorganismus eine Zeit lang im Bestand erhalten und in seinen Bedürfnissen gefördert werde. Auch hier aber muß der Erfolg, während er Ergebnis dieser realen Nothwendigkeit ist, nicht etwa als Zweckidee schon irgendwie vorher existirt haben. Die Teleologen (unter den bisher Angeführten namentlich Trendelenburg und Reiff) berufen sich besonders gern auf das Beispiel eines so überaus kunstvoll und zweckmäßig construirten Organs wie unseres Auges. Dem gegenüber wird jetzt behauptet: auch dieses Gebilde ist ja doch jedenfalls durch causae efficientes entstanden, nämlich dadurch, daß beim Werden des Embryo im Mutterleib die Grundstoffe durch die ihnen eigenen Kräfte allmählich so zusammengeführt wurden; dadurch ist

factisch ein Gebilde entstanden, welches Lichtstrahlen auffängt u. s. w.; nicht aber ist das Auffangen der Lichtstrahlen schon als Idealursachen in jenem Bildungsproceß wirksam gewesen.

Eine ihr höchst willkommene Stütze findet bekanntlich diese Auffassnng in derjenigen Entwicklungstheorie, welche neuerdings besonders durch Darwin in Aufnahme gekommen ist, auch wenn man sie in manchen Beziehungen anders als Darwin fassen mag (vgl. wieder die Abhandlung von R. Schmid). Diejenigen Gattungen von Organismen, welche schon so entwickelte Organe haben, sind aus anderen hervorgegangen, welche sie sich im Verlauf der Zeit erst allmählich ausgestalteten. Dabei haben in den anfänglichen Organismen gewisse Functionen, zu welchen ihre Zusammensetzung sie trieb, selbst nach dem Gesetz wirkender Ursachen dahin geführt, daß gewisse dabei in Anspruch genommene Theile ihres Leibes mehr und mehr zu besonderen Organen sich ausbildeten. Individuen mit schon weiter ausgebildeten Organen haben im Kampf um's Dasein vor andern ihre Existenz behauptet und mit diesen Organen sich fortgepflanzt. Durch geschlechtliche Verbindung solcher Individuen ferner, welche beide schon besonders glücklich und kräftig organisirt waren, ist bei den Nachkommen die Organisation weiter gesteigert worden. So kommt es, daß jetzt in Folge von Vererbung z. B. schon ein so ausgebildetes Auge auf einmal im Mutterleib entsteht. In Kürze hat bekanntlich Strauß diese Theorie zur Begründung seines „Neuen Glaubens“ dem Publicum vorgetragen.

Ganz unerklärlich bleibt dann für jenen Standpunkt wieder der Eintritt des Bewußtseins in die bis dahin bewußtlose, wenn auch schon mit Organismen ausgestattete Welt. Denn zwischen den unsinnlichen Vorgängen und Functionen des bewußten Lebens und den sinnlichen, sinnlich greifbaren und meßbaren Bewegungen der Materie besteht auch bei aller Wechselwirkung beider eine so specifische Ungleichartigkeit, daß ein besonnenes vernünftiges Denken nie hoffen wird, jene selbst aus dieser ableiten zu können. Auch die Thätigkeit einer von der Materie unterschiedenen Seele jedoch könnte man geneigt sein, noch ganz unter die Gesetze eines gewissen Mechanismus zu stellen sofern nämlich in nothwendigem Causalitätszusammenhang Empfindungen, Vorstellungen und Triebe durch Eindrücke

von außen wachgerufen werden und selbst aus einander hervorgehen und sich mit einander associiren: wollen wir diesem Mechanismus gegenüber, der in gewissem Umfang allerdings statthat, eine Freiheit für unsern Geist behaupten, so müssen wir wieder auf unser sittliches Selbstbewußtsein als solches uns stützen. — Mit der angeblichen teleologischen Beziehung der bewußtlosen Welt zur Menschheit steht es für jene Anschauung ebenso wie mit der des unorganischen Daseins zum organischen: wie der Mensch jeden Falls (wenn auch seiner selbstbewußten Seele nach auf unerklärliche Weise) aus der vorher vorhandenen irdischen Natur hervorgieng, so findet er in ihr auch Material für seinen Unterhalt vor und deshalb hat er sich bisher über sie ausgebreitet und wird sich über sie ausbreiten, so weit und so lang die dort wirkenden Kräfte es gestatten werden.

Zwecke aber treten nun erst und allein in der Thätigkeit des Menschen selbst ein, weil nämlich eben er Objecte, durch welche sein Leben und Wohlsein erhalten und gefördert wird, sich vorstellt und vermöge dieser Vorstellung die ihm zur Verfügung stehenden Kräfte so wirksam werden läßt, daß der Erfolg davon das vorher schon in seiner Vorstellung enthaltene Object ist. Und — sagen wir von jenem Standpunkt aus — eben dies überträgt er nun unbefugterweise auch auf die Natur um ihn her: er meint, auch hier müssen die wirkenden Ursachen, wenn sie thatsächlich einen das Leben eines Organismus fördernden Erfolg haben, von einem vorstellenden Geiste darauf hingerichtet worden sein. Ferner bildet er sich ein, er selbst finde in der Natur nicht bloß thatsächlich Material für sein eigen Leben, sondern jene sei durch einen höheren Willen angewiesen, diesem überhaupt zu dienen. Und wie bei ihm das Hoffen mit dem Wünschen sich zu verbinden pflegt, so verknüpft seine Selbstliebe mit dem Wunsch, daß die Menschheit ohne Ende diese Herrscherstellung einnehmen möge, die Hoffnung, daß dies wirklich mit ihr geschehen müsse, während er vielmehr erwarten dürfte, daß auch sie im Wechselspiel der allgemeinen mechanischen Kräfte der Welt einmal wieder untergehen werde.

Wir müssen zugeben: eine solche Anschauung hat innere Consequenz. Was wird die höchste und entscheidende Instanz sein, die wir ihr entgegenstellen können?

Biedermann erklärt den Gegnern der Teleologie, in deren eigenes System er übrigens sehr wenig einführt: der Verstand müsse den Zweck im Naturproceß als Erfahrungsthatsache anerkennen, wenn er nicht — unverständig genug — sich weigere, unter Erfahrungsthatsachen auch das zu verstehen, was im Sinnwahrnehmbaren als Gesetz seiner Processe sich zu erfahren gebe. Dabei redet er — gewiß in einem ganz edlen Eifer — von einer absoluten Albernheit in den Antworten der Materialisten, — von einer knabenhaften Logik, welche den Kern aller ihrer Theorien ausmache und welche die endliche äußere Vermittlung und den unendlichen innern Grund verwechsle. Er unterläßt aber, nachzuweisen, warum das Gesetz der wirkenden Ursachen samt den bleibenden eigentümlichen Urstoffen nicht genüge, das Gesetz und den innern Grund jener Processe zu bilden. Als besondere Albernheit bezeichnet er hiebei das, daß ohne eine Teleologie aus dem Primitiven durch die unendlichen vielen Naturprocesse hindurch in jeder Gattung doch immer gleichartige Individuen als Resultat herauskommen sollten. Aber die Materialisten werden fragen, warum denn im Anbetracht der Gleichartigkeit der in jene Processe eingehenden Stoffe und der darin wirkenden Kräfte jene Gleichartigkeit nicht mindestens ebenso natürlich sein sollte als eine werdende Verschiedenartigkeit; und sie werden behaupten, die wirkliche Verschiedenheit auch gerade unter den Gattungen neben der Gleichartigkeit selbst erst durch ihre Entwicklungstheorie erklärbar gemacht zu haben.

Mit vollem Rechte zwar wird man das einreden, daß man, wie Reiff sagt, überall nach einem zureichenden Grund fragen müsse, oder daß man, wie Pfleiderer sagt, die Frage nach dem Woher der Philosophie nicht verbieten dürfe. Denn einen zureichenden Grund dafür, daß die Urstoffe von Anfang an jenes eigenthümliche Wesen, jene Kräfte, jene Gesetze u. s. w. haben, und ferner dafür, daß die ganz neue organische Verbindung und das Bewußtsein hereingekommen ist, kennt jener Standpunkt schlechterdings nicht. Aber er wird hier dieselbe Antwort geben wie schon bei der kosmologischen Argumentation: jenes Fragen müsse doch irgendwo stillestehen; und wir können mit ihm vermöge der uns gegebenen Mittel nun einmal nicht weiter kommen, als daß thatsächlich jener Viel-

heit von Urstoffen mit ihrer nicht weiter erklärbaren Beziehung auf einander allen Vorgängen der Erfahrungswelt zu Grunde liege; denn eine teleologische Erklärung ihrer ursprünglichen Wechselbeziehung und ihrer darauf ruhenden steten Wechselwirkung scheitere eben an jenen oben angezeigten in der Erfahrung klar vorliegenden Schwierigkeiten. — Pfleiderer nennt als Frage, mit welcher alle Philosophie erst wahrhaft beginne, neben der nach dem Woher auch gleich die nach dem Wozu. Aber wenn man unter der Frage nach dem Wozu die Frage nach dem verstehen darf, zu was etwas mit seinen Wirkungen führe, so kommen wir mit ihr über die Realursachen und ihre Wirkungen nicht hinaus. Wenn unter dem Wozu vielmehr schon ein Zweck verstanden werden soll, so ist Pfleiderers Satz eine petitio principii: darnach vielmehr muß die Philosophie erst fragen, ob sie von einem „Wozu“ in diesem Sinn irgendwo anders als bei menschlichen Thätigkeiten vernünftigerweise reden können. — Reiff will mit Anschluß an Sätze Ulrici's einen Grund dafür wissen, daß die vielen Kräfte nicht in einen Krieg aller gegen alle gerathen, während sie als blinde Gewalten dies eigentlich müßten. Aber die Antwort wird wieder ähnlich lauten wie bei der kosmologischen Deduction und der Frage, warum die Stoffe und Kräfte überhaupt unter sich zusammenhängen: man habe gar kein Recht, bei einer Vielheit und individuellen Verschiedenheit sofort auch ein Widerstreben aller gegen einander, das erst durch eine höhere Macht gezügelt werden müßte, und nicht vielmehr zugleich auch schon eine positive innere Wechselbeziehung und individuelle Verwandtschaft anzunehmen; die zweite Annahme liege a priori so nah wie die erste und werde nun durch die Erfahrung bestätigt.

Sehr kräftig erscheint der Einwand, daß ja nach jener Anschauung überall Zufall herrschen würde, was dem Denken, nämlich der durch's Denken geforderten Nothwendigkeit schlechthin widerspräche. Aber in Wahrheit wird er nur ganz auf den vorigen hinauslaufen. Denn er kann, indem er gegen jenen Standpunkt sich richtet, unter zufällig nicht wol das verstehen, daß etwas nicht durch Zweck bestimmt sei, und unter dem Mangel an Nothwendigkeit nicht das, daß dort im zeitlichen Verlauf der Vorgänge gar keine Nothwendigkeit walte. Denn dort wird ja einerseits die Zufälligkeit in diesem

Sinn gar nicht geleugnet, sondern ausdrücklich behauptet, zugleich aber erinnert, daß in diesem Verlauf die strengste Nothwendigkeit, möglich die des realen Causalzusammenhanges überall herrsche, jene Zufälligkeit also jener durch's Denken geforderten Nothwendigkeit gar nicht widerstreite. Der Einwand wird daher das „zufällig" wol nur in dem oben gezeigten Leibnitz'schen Sinn nehmen und das besagen können, daß die dem ganzen Verlauf ewig zu Grunde liegende Beschaffenheit und Wechselbeziehung der Dinge auch anders sich denken ließe, sofern wir keinen Grund für ihr Sosein kennen, und daß sie insofern nicht nothwendig, sondern zufällig sei. Man kommt also damit nur wieder auf den Einwurf unserer Unkenntnis des letzten Grundes zurück. — Von alten Zeiten her und neuestens z. B. wieder von Reiff ist den materialistischen Atomisten der Vorhalt gemacht worden: so gut wie aus jenen Atomen die Welt, könnte aus einem Zusammenwürfeln von Buchstaben ein herrliches Gedicht, eine Ilias oder Odyssee, hervorgehen. Jene könnten vielleicht erwiedern: man könne ihnen nicht einmal beweisen, daß das letztere absolut unmöglich sei. Jedenfalls aber werden sie entgegnen: die isolirten Buchstaben des Alphabets verhalten sich nun einmal so äußerlich zu einander, daß für viele tausend Buchstaben Milliarden von Combinationen möglich seien und daher bei jenem Zusammenwürfeln unter Milliarden von Fällen nur ein einziges Mal (indes doch nicht niemals) jenes Gedicht herauskommen könnte; dagegen haben nun einmal jene Atome schon vermöge ihres Wesens jene Wechselbeziehung, vermöge deren sie allmählich bei ihren gegenwärtigen Verbindungen angekommen seien; und sie werden auch hier wiederholen: es sei mindestens vernünftiger, die Unmöglichkeit unserer Kenntnis eines Grundes für jene Beschaffenheit derselben anzuerkennen, als Zweckbegriffe, deren Durchführung unmöglich sei, für einen solchen Grund auszugeben.

Ein Hauptmoment endlich in jener teleologischen Argumentation haben wir noch zu würdigen, den Gedanken nämlich, daß die Entwicklung der Welt zu höhern und höchsten Stufen sich fortbewege, d. h. zu Wesen, welche nicht bloß thatsächlich am Ende der bisherigen Entwicklung stehen und die Früchte der vorangegangenen Entwicklungen genießen, sondern welche vermöge ihres specifischen

innern Charakters höhere zu nennen seien. Zu würdigen ist speciell unsere Ueberzeugung davon, daß dieser Charakter uns Menschen der ganzen übrigen Natur gegenüber zukomme. Ja hiemit — und eben erst hiemit werden wir zur Erkenntnis der letzten Gründe gelangen, vermöge deren wir mit fester, unverrückbarer Zuversicht an der Teleologie festhalten, so viel ihr auch in der Welt entgegenzustehen scheint. Wir werden aber hiemit nur dazu gelangen, indem wir eben hiemit vom Gebiet der bloßen objectiven Weltbetrachtung ab und auf das unseres innern, sittlichen Lebens eingehen. Denn was sagen wir denn mit jenem Gedanken des „Höheren“ und „Höchsten“ und mit der Ueberzeugung von unserem eigenen höheren Wesen aus? Und woher haben wir Grund und Recht zu diesen Gedanken und Aussagen?

Jene Betrachtung, wie wir sie bisher verfolgten, gibt uns auf diese Fragen durchaus noch keine genügende Antwort. Denn auch wenn schon bewiesen und zugegeben wäre, daß wir Menschen nach ihr als Zweck und nicht bloß als letztes Product der Entwicklung anzusehen seien, bliebe die Frage, vermöge welches hohen innern Charakters wir zu dieser Ehre gelangt seien. Und so lange jenes nicht zugegeben ist, liegt uns nur die Thatsache vor, daß wir in gewissem Umfang die Disposition und Macht über die sogenannten niederen Creaturen besitzen. Wir möchten etwa die Hoheit mit der bloßen Macht identificiren; die Vorstellung von unserer Hoheit aber müßte dann wol als eitle Einbildung zu Schanden werden, da ja die niederen Naturmächte sich uns doch immer wieder überlegen zeigen und die Menschheit vor einer künftigen völligen Wiederverschlingung durch sie gar nicht gesichert wäre. Ja wenn man mit dem Materialismus behauptet, daß eine andere als die mechanische Weltbetrachtung nicht bloß durch unsere bisherigen Gründe noch nicht bewiesen, sondern daß wirklich diese allein berechtigt sei, so wird es zu einer Verkehrtheit, überhaupt noch jene Stufen höhere zu nennen (wie z. B. Strauß dennoch fort und fort thut). Ist diese Theorie der bloßen wirkenden Kräfte die einzig berechtigte, so ist höheres nur da zu finden, wo ein größeres Quantum von Kraft ist. Nebenbei bemerkt, steht dann ebenso, was das Recht betrifft, der Satz Spinozas fest: unamquamque rem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existen-

dum et operandum [1]). — Ebenso verhält es sich mit dem Begriff des Vollkommenen. Man nennt die Wesen der höheren Stufen vollkommener. Aber wir haben bis jetzt noch gar keinen klaren Maßstab, nach welchem gemessen werden sollte, und jener Theorie gemäß könnte man nur etwa sagen: die Wesen seien um so vollkommener, je mehr sie vermöge ihrer Zusammensetzung oder auch ihrer Masse die Kraft haben, sich zu behaupten, auf andere einzuwirken, andere zu überwältigen.

Es ist ein anderer Sinn, in welchem der Mensch uns für ein höheres Wesen gilt und so gewiß allen Vertretern einer tieferen teleologischen Betrachtung. Wir nennen ihn so vermöge eines ihm zukommenden inneren Werthes, nämlich eines Werthes schlechthin, nicht etwa bloß eines relativen Werthes, sofern er für irgend etwas anderes nützlich wäre. Diese Werthidee aber ist eine sittliche Idee, nur in sittlichem Gefühl erfaßbar, nur für ein hierauf ruhendes Denken verständlich. Wir gewinnen sie auf Grund davon, daß etwas schlechthin zu Erstrebendes unbedingt von uns gefordert ist. Werth hat nur das sittlich Gute als Gegenstand solcher unbedingter, im sittlichen Bewußtsein sich bezeugender Forderung [2]). Werth hat der Mensch, sofern er veranlaßt und bestimmt ist für's sittlich Gute, wie es in den unbedingten Forderungen und Zeugnissen des Gewissens sich uns kundgibt; persönlich hat jeder um so höheren Werth, je mehr er in seiner Selbstbestimmung und Gesinnung, an welche diese Forderungen sich richten, durch sie sich bestimmen läßt und hiemit wirklich gut wird.

Hiemit sind wir freilich auf einen Punkt zurückgegangen, welcher sich nicht logisch andemonstriren läßt, sondern für welchen auf innere Erfahrung und unmittelbare Gewißheit verwiesen werden muß. Nur sofern diese Erfahrung feststeht, kann unser Denken Weiteres in Betreff der Welt und Gottes folgern.

Von hier aus aber ist nun jener Inhalt der göttlichen Zweckidee zu gewinnen, welcher, wie wir oben bemerkten, nimmermehr

---

1) Spinozae Opera ed. Paulus, Vol. 2, pag. 307 (Tract. polit.).

2) Vgl. Kant, Werke, herausg. von Hartenstein, B. 7, S. 334 (Kritik der Urtheilskraft).

bei Seite gelassen werden darf, wenn man Teleologie behauptet. Und von hier aus ergibt sich nun vor allem auch die Grundstütze für die Ueberzeugung von der Teleologie selbst oder davon, daß wir Menschen nicht bloß thatsächlich gewisse Mittel für unsere Unterhalt und unsere Selbstbethätigung in der unpersönlichen Natur um uns her finden, sondern daß diese wirklich für uns und unsern höchsten Zwecke teleologisch bestimmt sei, und zwar durch einen Gott, auf dessen ordnende und schöpferische Thätigkeit einestheils sie selbst, anderntheils wir mit unserm sittlichen Wesen zurückgeführt werden müssen. Und vermöge dieser Grundlage hält die Ueberzeugung auch da Stand, wo keine äußere Beobachtung und kein darauf beschränktes Denken mehr einen Zweckzusammenhang nachzuweisen vermag: sie hält Stand als fester moralischer Glaube im Unterschied von einem auf jenem Beobachten und Denken ruhenden Fürwahrhalten.

In Betracht kommen hiebei unmittelbar mit einander jene Würde des Menschen, vermöge deren er über diese natürliche Welt sich stellen darf, und die Aufgaben, welche ihm in ihr durch unbedingte sittliche Forderung zugewiesen sind. Er hat das Recht, wirklich jene Mittel für sich zu gebrauchen, und er kann diese Forderungen gar nicht anerkennen und sich ihnen hingeben ohne die Zuversicht, daß durch dasselbe Unbedingte und Absolute, das in ihnen sich kundgebe, auch die uns Menschen in mechanischen Kräften so unendlich überlegene Welt schon im voraus für das uns obliegende sittliche Wirken organisirt sei; unser sittliches Bewußtsein, daß wir Zwecke in ihr zu verfolgen haben, ist nicht möglich ohne das Bewußtsein von ihrer eigenen zweckmäßigen Anlage. Ausgeschlossen ist endlich für das sittliche Bewußtsein unserer Würde, Aufgaben und Zwecke der Gedanke daran, daß wir je wieder im Getrieb eines bloßen Naturmechanismus untergehen sollten.

Auch der relativ höhere Charakter und Werth, welchen wir den unpersönlichen organischen und animalischen Wesen beilegen, erhält erst von hier aus seinen richtigen Sinn und seine rechte Begründung. Er ergibt sich damit, daß das Leben überhaupt, das individualisirte, das mehr und mehr in sich concentrirte und sich auf sich selbst beziehende Leben nicht bloß Mittel für's freie sittliche Leben der Persönlichkeiten darbietet, sondern in der Entwicklung der Welt und

zwar in einer Entwicklung, die bei ihrem Gesetztsein durch Gott und Getragensein durch seine Kraft zugleich Selbstentwicklung ist, die Vorstufe zu diesem höchsten Leben bildet. Haben wir sodann weiter eben von unserem sittlichen Bewußtsein aus die Idee einer göttlichen Liebe und Güte gewonnen, so sehen wir eine Vorstufe ihrer Offenbarung an uns in ihrer Offenbarung an der Thierwelt, sofern sie schon hier Geschöpfe, für welche vermöge einer gewissen Beziehung auf sich selbst ein Gefühl eigenen Wohlseins möglich ist, ein solches Wohlsein genießen und ihnen hiefür die anorganische und vegetabilische Natur zum Mittel werden läßt.

So ist denn aus der objectiven Beobachtung der Weltvorgänge die Teleologie noch nicht zu beweisen, sondern es könnte sich noch fragen, ob wir nicht bei einem bloßen Zusammenhang wirkender Ursachen stehen bleiben müssen. Jene aber, der auch eine Anerkennung dieses Zusammenhanges an sich keineswegs im Wege steht, drängt sich nothwendig auf, wenn wir mit jener Beobachtung eine auf's sittliche Selbstbewußtsein sich stützende Betrachtung verbinden, und von hier aus eröffnen sich dann wirklich alle die Folgerungen, welche unter der Voraussetzung der Teleologie nach unserer vorangegangenen Erörterung zu ziehen sind.

Doch wir haben von unserem sittlichen Wesen und Bewußtsein und von der Bedeutung, welche ihm überhaupt für die Ueberzeugung von Gott zukommt, nachher eigens und in weiterer Ausführung zu handeln. —

Absichtlich habe ich bei den bisherigen Fragen über die teleologische Argumentation die sogenannte historikotheologische noch bei Seite gelassen und mich auf die sogenannte physikotheologische beschränkt. Dem hohen Werthe, welchen jene oder die teleologische Betrachtung des Waltens Gottes in der innern Geschichte der Menschheit hat, wird hiemit nichts entzogen. Sie wird umsomehr Erfolg haben, je mehr auch sie ihren Gegenstand im großen und ganzen auffaßt und darauf auch scheinbar kleines zu beziehen weiß. Wie wunderbar schreitet erst hier vollends eine Entwicklung, die durch einzeln wirkende Kräfte, und zwar jetzt gar durch ein Wirken freier, willkürlich sich bewegender Individuen vermittelt ist, mit sicherem Schritte zu Zielen vorwärts, welche vielleicht von den

wenigsten erkannt, von den meisten bestritten waren und zu welchen keiner den Weg vorher zu bezeichnen vermocht hätte. Wie ist die Erreichung der Ziele auch da, wo Menschen mit Bewußtsein selbst ihnen zustreben, doch immer von höheren Mächten abhängig, von einem Erstehen leitender Männer, die keine menschliche Erziehung und Bildung zu schaffen, von einem Zusammentreffen äußerer Umstände, die keine menschliche Klugheit zu berechnen vermag. Und wie weiß — namentlich an entscheidenden Wendepunkten der Weltgeschichte — eine höhere Macht das Erforderliche gerade im rechten Moment zu gewähren und auch das scheinbar Zufälligste auf ihre Zwecke hin zusammenzulenken. Allein von dieser Betrachtung gilt ja nun vollends vermöge ihres ganzes Inhaltes, daß sie erst haltbar wird durch und für das sittliche Bewußtsein. Alle Zwecke müssen hier, wie einen höchsten ethischen Endzweck, so auch an sich schon ethischen Werth haben. Und nur wer sittlichen Sinn, Verständnis und unbedingte Werthschätzung dafür hegt, wird in der Anerkennung der höchsten Leitung auch troß der Widersprüche ausharren, die auch hier, ja hier zeitweis oft noch greller als auf dem Naturgebiet sich zu erheben scheinen.

Sogenannte Geistesbeweise nebst dem e consensu gentium; Moralbeweis.

Sind der kosmologische und teleologische Beweis vom Weltbewußtsein und seinem Inhalt ausgegangen, so möchte man daneben Argumentationen stellen, welche auf den ganzen Inhalt unseres Geistes sich stützen. Man könnte so verschiedene sogenannte Geistesbeweise versuchen — noch außer demjenigen, welcher wesentlich die sittliche Bestimmtheit unseres Geistes zu seiner Basis nimmt, und solche Versuche sind wirklich gemacht worden. Wir haben sie in unsere Erörterung zu ziehen, unsere positive Ausführung wird jedoch nur auf den sogenannten moralischen Beweis hinauslaufen.

Reden wir von unserem Geist im allgemeinen, so gehört dahin auch der Geist der Menschheit im Großen so, wie er in ihrer geschichtlichen Entwicklung überall sich darlegt. Wir kommen hiemit auf den alten Beweis e consensu gentium. Unter den Neueren führt ihn auch z. B. Biedermann ohne Bedenken ein: er

beweise die dem Menschengeist immanente Nothwendigkeit der Gottesidee überhaupt.

Allein wir müssen zugeben, daß dieser Beweis für sich noch kein sicheres Ergebnis erreicht.

Die erste, indes noch nicht die stärkste Einwendung ist die, daß man Völker gefunden habe, welchen jene Idee ganz fehle. Es sind wenigstens sehr starke Zweifel an den hierauf bezüglichen Beobachtungen gerechtfertigt: denn sehr oft wenigstens hat sich herausgestellt, daß die Beobachter gar oberflächlich verfuhren, daß auch dergleichen Völker selbst aus einer bangen Scheu vor dem Göttlichen, welches sie ahnen und sich vorstellen, mit Aeußerungen darüber gegen Fremde zurückhalten. Und jedenfalls stehen die Völker, auf welche man sich berufen kann, auf der tiefsten Stufe der Menschlichkeit: Thatsache ist, daß der Fortschritt des menschlichen Geistes überall zur Anerkennung des Göttlichen und zur Ausgestaltung der Gottesidee führt.

Aber wird nicht ein weiterer Fortschritt die Menschheit hierüber noch hinausführen? Ist nicht die Stufe, auf welcher sie Götter und Einen Gott über sich setzt, nur eine vorübergehende, wenn auch noch so lang währende Zwischenstufe ihrer noch unendlich weitaussehenden Entwicklung? Wird nicht die Erkenntnis einzelner denkender Geister, nach welchen der Gott über uns nur eine Projection unseres eigenen Innern ist, künftig noch Eigentum der Menschheit werden und der Glaube an einen Gott sich ihr ähnlich als eine Illusion darstellen, wie der Glaube an einen über die Erde ausgespannten Himmel, welcher der Wohnsitz Gottes oder der Götter sein sollte? Nur wenn wir im Wesen unseres Geistes unabweisbare Antriebe und Gründe für jenen Glauben finden, kann jener Consens der Völker für uns das Gewicht behaupten, welches ihm freilich jeder noch nicht von tiefen Zweifeln umstrickte Sinn zuerkennen wird.

Wir treten so ein in unser inneres geistiges Leben und gehen im Inhalt unseres Selbstbewußtseins denjenigen Momenten nach, durch welche unser Denken auf einen Gott hingeleitet wird. Von denjenigen Erfahrungen aber, welche wir als schon gläubige, religiös gesinnte, zu Gott hinstrebende und der Gottesgemeinschaft

genießende Christen von Gott machen, sehen wir auch hier noch ab. Denn indem wir von den Beweisen handeln, welche neben unser unmittelbares Innewerden des Göttlichen treten, haben wir es nicht mit diesem selbst zu thun, sondern nur mit solchen Momenten, in welchen die Gottesidee oder Beziehung zu Gott noch nicht direct gesetzt ist, welche eben auf einen Gott zu schließen nöthigen und deren Verständnis erst dann für uns möglich wird, wenn wir den dem frommen Gemüth sich unmittelbar bezeugenden Gott anerkennen.

Da führt nun am umfassendsten Kahnis [1]) das „psychologische Argument“ oder „psychologische Beweise“ als Gegenstand einer „Geistesphilosophie“ ein, indem er zugleich das Denken, Fühlen und Wollen beizieht, mit welchem unser Geist sich auf ein Unendliches richte.

Vom Wollen oder vom sittlichen Leben und Selbstbewußtsein werden wir zuletzt reden, um eben ihm die höchste Bedeutung für die Frage nach der Nothwendigkeit der Anerkennung Gottes beizulegen; dort werden wir auch die hieher gehörigen Sätze von Kahnis erwähnen.

Das Fühlen aber ist meines Erachtens für eine Beweisdeduction, wie wir sie suchen, nicht geltend zu machen. Kahnis sagt (in der 2. Auflage), vom Streben des Gefühles nach höchster Seligkeit werde auf einen absolut Seligen geschlossen, und nennt dies den ästhetischen Beweis; durch die Menschheit, sagt er, gehe das Bewußtsein, daß das Ideal der Seligkeit, welches unser fühlender Geist hege, nur in Gott Wahrheit und Wirklichkeit sei. Allein ein wirkliches Recht, von jenem Streben aus einen solchen Schluß zu ziehen, wird von Kahnis nicht nachgewiesen, noch ist es überhaupt ersichtlich. Besser beruft sich Kahnis in der 1. Auflage darauf, daß der Mensch, welcher fühlend nach unendlichem Glück strebe, seine Ruhe nur in Gott finde. Allein dies ist Sache der specifisch religiösen Erfahrung, des unmittelbaren religiösen Innewerdens: wir bewegen uns dabei nicht mehr in den von ander-

---

[1]) 1. Aufl., Bd. I, S. 168 f. 136 ff.; Bd. II, S. 33 f.; 2. Aufl., Bd. I, S. 126 ff.

weitigen Momenten ausgehenden Argumentationen. Nur dasjenige sittliche Gefühl, in welchem das Innewerden Gottes selbst noch nicht unmittelbar mitgesetzt ist, kann hier beigezogen werden; daraus ist dann aber kein besonderer Beweis zu machen, sondern es gehört in den sogenannten Moralbeweis.

Was die denkende und erkennende Thätigkeit unseres Geistes anbelangt, so möchte man (vgl. besonders Reiff) etwa so von ihr aus argumentiren, daß man von ihren Anlagen, Normen und Leistungen auf einen göttlichen Urheber und Ordner schließt. Bestimmter müßte die Argumentation darauf hin sich richten, daß diese vermöge ihres eigentümlichen Charakters und Wesens nicht die Producte einer bloßen Naturkraft, aus welcher die Menschheit im allgemeinen Verlauf der natürlichen Weltentwicklung hervorgegangen wäre, sondern nur das Werk einer über uns und der Natur stehenden absoluten Geistes sein können.

Aber wenn wir hiefür auf die in unserm Geist liegenden Denkgesetze uns berufen, so würde sich erst noch fragen, ob diese wirklich einen so eigentümlichen und hohen Charakter und Werth haben, — ob nicht unser in allgemeinen Kategorien, Urtheilen, Begriffen, Schlüssen u. s. w. sich bewegendes Denken vielleicht nur die Sache eines psychischen Mechanismus sei, welcher mit den auch bei Thieren vorkommenden Verbindungen und Spielen von Vorstellungen wesentlich auf Einer Linie stehe.

Die Antwort hierauf hängt davon ab, ob wir mit diesem unserm Denken die Wirklichkeit der Dinge erfassen, uns aneignen, festhalten, ob wir mit unserm Denken, indem es sich über das bloß Sinnliche erhebt und den aus Sinneseindrücken gewonnenen Stoff gestaltet, zu einer wahrhaften Erkenntnis gelangen. Wenn wir dessen gewiß sein dürften, so möchten wir ja wohl sagen: über dem Subject und seinem geistigen Organismus und über der objectiven Welt, die in den sinnlichen Eindrücken auf uns wirke, müsse ein Höheres und Höchstes stehen, das beide auf einander hin geordnet habe, und nicht aus der dem menschlichen Leben vorangegangenen sinnlichen Welt, sondern aus diesem Höheren müsse auch unser denkender Geist selbst seinen Ursprung herleiten. Aber ehe wir eine solche Folgerung ziehen und prüfen, müßte erst jene Gewißheit festgestellt

sein. Descartes glaubte bekanntlich umgekehrt für sie schon des Glaubens an einen Gott zu bedürfen, durch welchen die Wahrheit unseres Erkennens gewährleistet sei. Werden wir sie feststellen können durch eine bloße Untersuchung unseres Denkens und Vorstellens? Wir dürfen die erkenntnistheoretischen Fragen, die zum Zweifel an allem Wissen vom Objectiven führen könnten, nicht vermöge einer freilich weit verbreiteten Kritiklosigkeit oder aus Bequemlichkeit oder in der Hingabe an gewohnheitsmäßige Voraussetzungen abschneiden. Am leichtesten hebt darüber wol das Bedürfnis des praktischen Lebens hinweg. Und sind es nun nicht vielleicht in der That erst praktische Antriebe, welche hier als letzte Instanz für uns entscheiden müssen? Nämlich nicht ein bloßes praktisches Bedürfnis, dessen Berechtigung selbst wieder unsicher wäre, wol aber ein tiefes sittliches Bewußtsein davon, daß die Welt, wie wir sie vorstellen und denken, uns als Gebiet des sittlichen Wirkens zugewiesen sei und deshalb nicht bloße Täuschung für uns sein könne, und daß eben auch zum denkenden Erkennen der Welt eine unbedingte sittliche Aufforderung an uns ergehe? Gilt nicht auch hier der Satz J. H. Fichte's [1]: „Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit“? Dann aber muß ja schon für jene Deduction aus unserm Geist als denkendem auf das *sittliche* Bewußtsein zurückgegangen werden, und von diesem aus wird ein kürzerer, directer Weg zur Gottesidee sich uns darbieten. Wir brauchen die angeregten Fragen hier nicht weiter zu verfolgen. Keines Falls kann jene Deduction für sich als genügend und sicher gelten [2]).

Wir wissen ferner einen Inhalt unseres Denkens und Erkennens, den wir für höher achten als jene objective sinnliche Welt und Natur. Dahin gehören unsere sittlichen Ideen und dahin nun eben unsere Gottesidee selbst. Mit jenen nun und mit der Frage nach ihrem Ursprung kommen wir sofort wieder auf unser sittliches Bewußtsein, dessen Inhalt und Voraussetzung wir beim Moralbeweis zu

---

1) Die Bestimmung des Menschen; Werke, Bd. II, S. 255.

2) Die Frage über unsern Glauben an die Realität der Welt habe ich in der oben angedeuteten Weise weiter erörtert schon in meiner Schrift: Der Glaube, sein Wesen u. s. w. 1859, S. 161 ff.

erörtern haben. Im Betreff der Gottesidee aber erhebt sich hier, wo wir vom Geist als denkendem reden, die Frage, ob ihr Inhalt ein solcher ist, daß wir schon von ihrem Vorhandensein in unserm Geist aus auf die Wirklichkeit eines Gottes, von dem sie allein in uns herstammen könne, zu schließen genöthigt sind, oder daß, wie wir ebendasselbe anders ausdrücken möchten, ihre Entstehung und Gestaltung in unserm Vorstellen und Denken nur durch das Wirken eines wirklichen Gottes auf uns und in uns sich erklären läßt.

Wir stehen hiemit bei derjenigen Argumentation, welche, wie wir bei der Darstellung des ontologischen Beweises bemerkten, Descartes in seinen Meditationes vor der eigentlich ontologischen vorgetragen und als eine aposteriorische bezeichnet hat. Nach Descartes nämlich könnte die Gottesidee, wenn sie bloß ein subjectives Gebilde meines Geistes wäre, nicht mehr positiven Inhalt oder Realität haben als mein eigener Geist. Sie hat aber unendlich mehr, da ich selbst endlich bin, sie aber die Idee eines unendlichen, ewigen, allmächtigen, allwissenden Wesens ist. Ich muß daher aus ihrer Existenz in mir die wirkliche Existenz eines Gottes als ihres Urhebers und Urbildes folgern. Ich würde auch gar nicht merken, daß mir etwas fehle oder daß ich unvollkommen sei, wenn ich nicht die Idee eines vollkommeneren Wesens in mir trüge, die ich aus dem angegebenen Grund eben nicht selbst mir entworfen haben kann. — Eben diese Argumentation hat Pfleiderer wieder aufgenommen, und wesentlich dieselben Grundgedanken finden sich bei Reiff. Noch kürzer glaubte Holtzmann in einer Abhandlung der protestantischen Kirchenzeitung (1874, S. 551) daraus, daß wir den Begriff des Unendlichen haben, auf ein wirkliches Unendliches schließen zu können. „Begriffe", sagt er, „werden durch Unterscheidungen gewonnen; gäbe es nun nur Endliches von Endlichem zu unterscheiden, so wäre der Gedanke des Unendlichen so wenig jemals zu erschwingen gewesen, als der Begriff des Lichtes, wofern es nur einzelne Farben, nicht auch Nacht gäbe."

Aber werden solche Folgerungen einer verständigen Kritik Stand halten?

Vor allem ist der Begriff des Unendlichen, mit dem man

so gern bei Aussagen über Gott operirt, an sich ein nur negativer und in seiner Negativität unbestimmter und leerer, der dann freilich vielfach sich deuten und wenden läßt. Auf eine gewisse Vorstellung von Unendlichem kann schon gerade die Betrachtung der endlichen, sinnlichen Dinge selbst uns führen, ohne daß wir darum ein Unendliches, welches über dem Endlichen stände, statuiren dürften. Denn jedes dieser Dinge ist zwar begrenzt, aber eben durch das Begrenzende werden wir ja immer wieder über das dadurch Begrenzte hinausgeführt, ohne eine letzte Grenze uns vorstellen zu können. Ebenso hat jede Kraft und Eigenschaft, die wir in der Erfahrung vorfinden, ein gewisses begrenztes Maß, mit dessen Begrenzung für uns eben auch die Möglichkeit und der Antrieb gegeben ist, weiter und weiter zu höheren Maßen fortzuschreiten, ohne ein Ende hievon abzusehen. Gewinnen wir vielleicht nicht bloß von hier aus die Vorstellung einer Endlosigkeit, die wir nun unberechtigterweise zu etwas positivem machen und hypostasiren? [1]) — Bei Holtzmanns Argumentationsweise könnte man versucht sein, etwa auch zu schließen, daß es ein Nichts geben müsse, weil wir sonst den Begriff eines Etwas uns nicht bilden könnten. Statt dessen genügt hiefür schon die Erfahrung und Vorstellung von einem relativ Nichtseienden. Wird nicht ebenso für die Entstehung unserer Vorstellung von einem Unendlichen die Erfahrung und Vorstellung von der bloßen Relativität oder dem relativen Nichtsein und steten Ueberschrittenwerden der einzelnen Grenzen genügen?

Schon Descartes hat freilich sein infinitum, das schlechthin keine Grenzen habe, von einem bloßen indefinitum nachdrücklich unterscheiden wollen, sich gegen die Möglichkeit verwahrt, daß wir die Idee der unendlichen Prädicate Gottes durch bloße Steigerung unserer endlichen Eigenschaften gewännen, und in Betreff der Idee der göttlichen Vollkommenheiten darauf verwiesen, daß diese in uns auch nicht einmal potenziell liegen, da z. B. unsere Erkenntnis nie actu unendlich, sondern immer noch eines Zuwachses fähig bleiben werde.

---

[1]) Vgl. was neuerdings auch Pfleiderer über den Gebrauch des Begriffes des Unendlichen bemerkt hat: Jahrb. für prot. Theologie 1875, S. 71.

Aber vermögen wir wirklich einen bestimmten positiven Begriff des Unendlichen und Vollkommenen uns zu bilden? und sind wir berechtigt, mit unsern unzulänglichen Vorstellungen und Begriffen von Gott als vollkommenem zu reden, wofern wir nicht erst durch Argumente anderer Art und durch unsere religiöse Erfahrung berechtigt und genöthigt sind, die Existenz eines unsere Fassungskraft überragenden Gottes anzuerkennen? Die ethische Vollkommenheit, für welche wir allein einen bestimmten Maßstab haben in der unbedingten sittlichen Forderung, müssen wir hier außer Betracht lassen: denn über sie könnten wir wieder nur von den Erfahrungen des sittlichen Selbstbewußtseins aus denken und reden, von welchen wir hier noch abzusehen haben. Werden wir aber z. B. nicht, um die Idee unendlicher Macht zu gewinnen, nur unsere aus dem endlichen Dasein stammende Vorstellung von Kraft ins unbestimmt Grenzenlose steigern, ohne das Ergebnis hievon auf einen bestimmten Begriff und Ausdruck bringen zu können?

Man möchte vielleicht meinen, der positive Begriff sei gewonnen, indem wir den Eigenschaften ein „All" vorsetzen oder von Allmacht, Allgegenwart u. s. w. reden; eine schlechthinige Allheit und Allmacht u. s. w. biete sich uns weder in unserer objectiven Erfahrung noch in unserm endlichen Geiste dar; eine Idee davon könne doch nur von einem wirklichen Gott herrühren. Allein wenn wir keine besseren Gründe für die Annahme eines Gottes haben, kann leicht entgegnet werden: unsere sinnliche Erfahrung zusammen mit dem Mechanismus unseres abstrahirenden und zusammenfassenden Denkens bringe uns zunächst dazu, Gemeinbegriffe von allen gleichartigen Dingen, allen Thieren, allen Pflanzen u. s. w. uns zu bilden, ohne daß darum die Allheit dieser Dinge selbst auf uns gewirkt oder ein Gott zu solchen Gattungsbegriffen uns verholfen haben müßte; von hier aus schreite ebendasselbe Denken zu dem Begriff eines Alls der Dinge überhaupt fort, indem auch dieser nur durch Abstraction zustande komme, ein bloßes Abstractum bleibe und keinen höhern Ursprung habe; endlich bilden wir uns die Vorstellung einer Allmacht, Allgegenwart u. s. w. dadurch, daß wir eine Kraft, die wie in's Unbestimmte gesteigert, und ein Sein,

das wir in's unbestimmte ausgedehnt haben, zu jenem Universum in Beziehung setzen: ihrem Wesen nach aber verbleibe diesen Eigenschaften auch so ihre Unbestimmtheit und Herkunft aus dem Endlichen.

Nach dem allem verzichten wir darauf, das Denkvermögen und den Denkgehalt unseres Geistes für sich zur Grundlage eines Beweises für's Sein Gottes zu machen. Wir können Gegner, welche die Gottesidee zu einem Erzeugnis bloßer Abstraction machen, auch nicht so siegesgewiß, wie Pfleiderer thut, zur Erklärung davon herausfordern, „wie diese unendliche Macht, die das Denken ist, dieses Hinausgehen über die Einzelheit und Endlichkeit, diese in der Erkenntnis des Endlichen als endlichen schon vollzogene Ueberwindung der Schranke der Endlichkeit, — wie diese Macht in die Natur habe hereintreten können". Denn (auch wenn wir von dem übertriebenen, an Hegel'sche Phrasen erinnernden Ausdruck „unendliche Macht" absehen) die Gegner dürften von uns zuerst die Antwort auf jene Fragen verlangen, ob das vermeintliche Ueberwinden des Endlichen nicht ein eitles Hinausfahren in's Unbestimmte sei und ob wir auch nur im Gebiete des Endlichen selbst mittelst unserer allgemeinen Denkkategorien und Begriffe eine wahrhafte Erkenntnis der Dinge gewinnen. Ob und weshalb wir dessen so gewiß sein dürfen, erörtert Pfleiderer nicht. — Anders allerdings wird es sich mit der Zurückbeziehung unseres Geistes als denkenden auf Gott als den allweisen, schöpferischen und ordnenden Geist verhalten, wenn wir unsere Ueberzeugung von Gott durch weitere Reflexion auf den Inhalt unseres Geistes, nämlich speciell auf das Ethische, fester begründet haben, und vor allem unmittelbar in religiöser Erfahrung ihrer gewiß geworden sind. Da dürfen wir dann eben in ihm auch den Geist erkennen, der, wie wir oben sagten, unsern Geist zum wahren Auffassen der Natur wie zum Wirken auf sie mit ihr zusammen organisirt hat, und im Hinausstreben unseres denkenden Geistes über das Endliche nicht bloß einen Trieb leerer Abstraction, sondern die Richtung auf ein Absolutes, das den reichsten, vollkommenen Inhalt hat, ob auch die adäquaten Vorstellungs- und Begriffsformen dafür uns fehlen.

Schon auf die ethische Seite unseres Geistes werden wir end-

lich auch durch denjenigen Beweis weiter geführt, welchen Biedermann aus dem Sein des menschlichen Ich führen und ontologischen Beweis nennen will. Das Ich, sagt Biedermann mit Recht, sei eine Synthesis von Natur und Geist, welche aus der Basis der Natur hervorgehe und deren Grund doch nicht die Natur als solche sei, welche also Geist als Urgrund der Natur und unseres Geistes voraussetze. Aber haben wir das specifische Wesen unseres Geistes im Unterschied von der Natur, so lange wir es nicht vor allem als ethisches erfassen, und haben wir nicht namentlich hierin erst die stärkste und höchste Instanz gegen die materialistische Erklärung des Geisteslebens, welche nach Biedermann der Gipfel von alberner Speculation ist? Ueberdies hat Biedermann selbst bestimmter eben die sittliche Stellung des Ich bei seinem sogenannten ontologischen Beweis im Auge, indem er weiterhin sagt: derselbe gehe vom Sein des Ich aus, welches die physische Welt zur Voraussetzung seiner Selbstbethätigung als Subject der moralischen Weltordnung habe; der Begriff des absoluten Geistes fasse hier das absolute geistige Princip der Naturwelt und das zwecksetzende und zweckerfüllende der moralischen Welt in sich zusammen.

Eigens mit Bezug auf sein ethisches Wesen also haben wir jetzt den menschlichen Geist noch zu betrachten und von da aus unsere Folgerungen zu ziehen. Erst in unserem sittlichen Selbstbewußtsein, d. h. erst im Bewußtsein unseres Willens, unserer Freiheit, der uns gesetzten Zwecke und der an uns ergehenden Anforderungen, werden wir unseres Unterschieds von der Natur, die uns umgibt und der auch eine Seite unseres Daseins zugehört, und unserer Erhabenheit über sie ganz und sicher uns bewußt. Absehend von diesem Selbstbewußtsein könnten wir ferner fragen, ob denn überhaupt etwas unumstößliche Gewißheit für uns habe: in ihm aber, nämlich in den Gewissensforderungen und Gewissenszeugnissen, vernehmen wir Aussagen, welche den Anspruch auf unbedingte Geltung in sich selbst tragen und gegen alle Sinnesvorspiegelungen und alle Zweifel, Räsonnements und Sophismen behaupten. Auch von jenem cartesianischen cogito ergo sum können wir noch weiter zurückgehen auf das Ethische in unserm Denken oder Bewußtsein: indem ich mich von allen den mir zweifelhaft gewordenen Objecten auf mich

selbst zurückziehe und bei mir selbst stehen bleibe, finde ich mich selbst denkend, zweifelnd, nach Wahrheit suchend; aber in diesem Denken und Suchen bin ich begriffen, weil ich mich selbst dazu bestimme, weil ich will und weil ich in meinem sittlichen Bewußtsein mich zu solchem Nachdenken über die Wahrheit aufgefordert und verpflichtet finde. Endlich erhebt sich mit den Anforderungen und Postulaten des Gewissens unmittelbar schon eine Idee von unbedingtem für uns. Denn beim Zusammenhang der natürlichen Dinge wissen wir zwar, daß, sofern das eine existire, nothwendig auch das andere sei, blieben aber noch ungewiß, ob wir in der Reihe des Bedingenden, das selbst wieder bedingt ist, auf ein Unbedingtes zurückgehen müssen. Und unsere Denkgesetze besagen uns, daß wir, wenn wir geordnet denken oder einen festen Zusammenhang des Denkens und Erkennens gewinnen wollen, in dieser bestimmten Weise denken müssen; man könnte aber fragen, ob wir denn wirklich überhaupt denken müssen. Dagegen haben wir in den sittlichen Forderungen für unser Verhalten ein Unbedingtes, und ebenso in der sittlichen Weltordnung, welche wir vermöge eben desselben sittlichen Bewußtseins werden statuiren müssen. So unmittelbar hängt mit unserem sittlichen Selbstbewußtsein und Wesen die Anerkennung von etwas Unbedingtem zusammen und liegt demnach auch die Frage vor, ob von hier aus auf ein über uns stehendes Subject, welchem Unbedingtheit zukomme, zu schließen sei. Denn eine Frage ist dies doch auch hier noch: die Verbindung nämlich, in welche wir das Gesetz des Gewissens mit Gott setzen, darf doch nicht ohne weiteres, wie Kahnis (1. Aufl., Bd. I, S. 137) will, eine unvermittelte Thatsache des Bewußtseins genannt werden; sondern es gibt sittliche Subjecte, welche bei ernstem Bewußtsein des Sittengesetzes sich dessen, daß es von Gott stamme, doch noch nicht bewußt sind, sondern erst von jenem aus auf die Anerkennung eines Gottes hinzuführen sein werden [1]). Eben damit hat der sogenannte Moralbeweis zu thun.

[1]) Dagegen, daß man den moralischen Beweis in eine Denkfolgerung aus dem Gesetz auf den Gesetzgeber setze, wendet Kahnis ein, daß jener Beweis dann zu einer bloßen Modification des kosmologischen würde. Aber zu einer Modification des kosmologischen wird, wenn man diesen so weit faßt, allerdings jeder, auch der teleologische, welcher von der teleologischen

Die einzelnen Momente des Beweises, namentlich die Argumente eines Sittengesetzes und einer sittlichen Weltordnung, deren Existenz theils als Thatsache behauptet, theils postulirt wird, sind von Alters her ohne strenge Ordnung und Deduction aufgeführt worden; so hebt besonders auch Melanchthon verschiedene Punkte aus, aber ohne eine systematische und, scharfe Erörterung. Ganz eigentümlich hat Kant den Beweis gestaltet, indem er einen Gott postulirt, um der Tugend, welche nicht die Glückseligkeit sich zum Zweck setzen, sondern nur durch die Pflicht sich bestimmen lassen dürfe, die Glückseligkeit zu sichern, welche ihr gebüre und nur durch einen göttlichen Ordner der Dinge ihr zu Theil werden könne. Wir können nicht dies zur wesentlichen Basis unserer Deduction machen; der Hinweis aber auf die hohe, ja in ihrer Art einzige Bedeutung, welche die praktische Vernunft oder das sittliche Bewußtsein für die Anerkennung Gottes hat, bleibt Kants Verdienst. Unter den Neueren sind namentlich die Beiträge anzuführen, welche Pfleiderer und Reiff für diese Argumentation geben, und besonders die Gestalt, in welcher Ritschl (a. a. O. Bd. III, S. 186ff.) mit Anschluß an Kant und in einer gegen ihn geübten Kritik den moralischen Beweis faßt, wenn er gleich darin bloß eines der Hauptmomente aufnimmt, die meines Erachtens festzuhalten sind, nämlich bloß das Verhältnis des sittlichen Geistes und seiner Zwecke zur Natur.

Es gilt, die Momente gerade dieses Beweises klar zusammenzufassen und in ihrer Kraft an's Licht zu stellen. Weshalb wir ihm besonders Gewicht beilegen, ja erst im Zusammenhang mit ihm den andern Argumentationen ihre Bedeutung zuerkennen, ist durch das oben Gesagte im voraus angedeutet. Und er ist namentlich den verschiedenen atheistischen Richtungen der Gegenwart entgegenzuhalten. Die Thatsachen des Bewußtseins, auf welchen er ruht, sind die unerschütterliche Gegenwehr gegen einen Naturalismus und Materialismus, für welchen mit dem Göttlichen das Ideale überhaupt dahinsinkt. Und eine ernste Besinnung über die Consequenzen und Prämissen dieser Thatsachen muß auch über einen solchen angeblich idealen Standpunkt hinausführen, auf welchem

Ordnung auf ihren Urheber schließt. Er darf eben, wenn er neben andere gestellt wird, nicht so weit gefaßt werden.

man in stolzem Bewußtsein eigener Autonomie der Anerkennung eines Gottes nicht zu bedürfen meint.

Wir haben zunächst den Inhalt des sittlichen Bewußtseins, woraus wir argumentiren, für sich darzulegen.

Zugleich und unabtrennbar von einander kommt da in Betracht unser Bewußtsein des Gesetzes und unser Bewußtsein der eigenen Freiheit, wie denn auch die theologische Argumentation auf dieses so gut als auf jenes sich wird stützen müssen.

Jenes Gesetz ist in der Form seines Auftretens wie in seinem Inhalt durchaus eigentümlich geartet und ruft sofort die Frage nach seinem Woher? und Wozu? wach.

Es führt für uns den Eindruck höchster Würde mit sich und erzeugt hiemit das Gefühl der Ehrfurcht, während dem Naturgebiet alle derartigen Eindrücke und Stimmungen fremd sind, außer soweit etwa in unsere Betrachtung des Natürlichen schon Ergebnisse des sittlich-religiösen Bewußtseins hereinwirken. Mit den sittlichen Ideen können nur sittliche Persönlichkeiten Gegenstand eines solchen Ehrfurchtsgefühles für uns werden. Entsprechend der Würde des Sittengesetzes drängt sich unserm sittlichen Bewußtsein auch die Ueberzeugung auf, daß alle die natürlichen Dinge, Triebe und Kräfte samt den ihnen inwohnenden Gesetzen ihm untergeordnet seien oder seiner Verwirklichung in der Welt dienstbar werden müssen. Und dennoch wird der Mensch gerade durch dieses Gesetz, dessen Forderungen er als unbedingt vernimmt, nicht mit Nothwendigkeit bestimmt. Mit dem Bewußtsein von ihm hat er vielmehr das Bewußtsein, daß er ihm auch widerstreben könne und frei nach ihm sich bestimmen solle. Wiederum aber verbindet sich gerade auch mit einem solchen Widerstrebe neine Ahnung und mit einem offenen Gewissen und klaren, sittlichen Bewußtsein eine feste Ueberzeugung davon, daß dem durch's Gesetz geforderten Guten sein Sieg in der Menschheit trotz alles Widerstrebens Einzelner gesichert, und weiter davon, daß durch unsere Hingabe oder unser Widerstreben unser ganzes wahres Wohl bedingt sei.

Ganz eigenartig ist nicht minder der Grundinhalt der Forderungen. Wir sehen in der Thierwelt, die wir etwa mit ihren Gesetzen den Menschen vergleichen möchten, alle einzelnen Individuen

einfach denjenigen natürlichen Trieben folgen, welche auf ihr eigenes natürliches Wohlsein, ihre Selbsterhaltung, ihren Genuß hingerichtet sind, und zur Befriedigung derselben alle ihre natürliche Kraft anwenden. Dies ist das allgemeine Gesetz, welches für sie gilt; und wenn wir bei ihnen überhaupt von einem Recht reden dürften, so dürften wir mit jenem früher angeführten spinozistischen Worte von ihnen sagen, daß ihr Recht so weit reiche als ihre Kraft. Dafür, daß kein Individuum übergewaltig werde, ist schon durch die natürliche Zusammenordnung der Individuen und das natürliche Maß ihrer Kräfte gesorgt; Selbstbeschränkung wird keinem zugemuthet. So kommen wir von den Analogien der Natur aus auf keine Idee davon, daß für den Menschen etwas anderes gelten sollte. Auch sein Denken, Begriffebilden u. s. w. würde darin noch nichts ändern: wir kämen hiemit nur etwa dazu, daß wir die allgemeinen natürlichen Verhältnisse überblicken und hiernach uns Regeln bildeten, wornach wir unseren selbstischen Grundtrieb noch besser befriedigen könnten und eben in diesem Interesse einzelnen, nicht durchsetzbaren Begehrungen Einhalt zu thun hätten. Ja nicht einmal ein Gesetz der Gattung, dem wir in solchem selbstischen Interesse uns fügen müßten, wäre nach den oben erwähnten neueren Darwin'schen Naturtheorien anzuerkennen: denn hätten wir nicht, wenn wir sonderliche Kraftausrüstung für den Kampf um's Dasein in uns fühlten, die Aussicht, die Schranken der bisherigen Gattung zu durchbrechen und Anfänger einer neuen sogenannten höheren zu werden? Dies sind die richtigen Consequenzen derjenigen Anschauung, zu deren Vertreter z. B. Strauß sich gemacht hat; bei ihr haben die Normen, nach welcher dann doch er unser Leben geordnet haben will, gar keinen Grund. Statt dessen nun ist für unser Gewissen das Gewisseste das Sittengesetz mit seiner Forderung der Liebe, die mit allem, was sie hat und vermag, uneigennützig dem Nächsten sich hingibt und mittheilt, sein Wohl sich zum Zweck setzt, die natürlichen Triebe dämpft, unterordnet, verleugnet!

Und eben mit diesem Bewußtsein des Gesetzes ist nun also das Bewußtsein der Selbstbestimmung, der Freiheit, für uns gesetzt. In jenen Naturmechanismus hinein, in welchem auch wir mit unsern sinnlichen Trieben wurzeln, und uns bewegen, tritt die Macht des Willens, an welchen die sittlichen Anforderungen ergehen

und welcher in der Gemeinschaft der Liebe mit den andern Persönlichkeiten seine Bestimmung erfüllt. Jene Triebe regen sich nach Naturgesetzen; aber indem sie Gegenstand unseres Selbstbewußtseins werden und in ihm zugleich die sittlichen Ideen lebendig sind, vermögen wir jene diesen gegenüber zum Stillstand zu bringen und dann einestheils ganz zurückzuhalten und zu dämpfen, anderntheils so zu befriedigen, wie es sittlichen Zwecken entspricht. In der Natur für sich haben wir nichts analoges: verschiedene physische Triebe mögen hier in einem Individuum zumal sich erheben, aber dann siegt einfach derjenige unter ihnen, welcher jedesmal der stärkste ist, mit der Nothwendigkeit des Naturgesetzes. Jene Forderungen und Ideen ferner wirken selbst nicht etwa überwältigend auf unsern Willen. Es verhält sich auch nicht so bei ihnen, daß ein ihnen entsprechender sittlicher Trieb durch seine überwiegende Stärke jene natürlichen Triebe bewältigte und mit Nothwendigkeit dem Willen die Richtung gäbe. Sondern so wenig ohne einen kräftigen inneren sittlichen Trieb ein sittliches Handeln möglich ist, so ist mit jenem doch für uns zunächst nur die Möglichkeit und Kraft gegeben, ihm zu folgen, während wir zugleich noch die Möglichkeit des Widerstrebens haben. Eben darin wissen wir uns frei. Ja in so fern haben wir Freiheit auch jenem Unbedingten gegenüber. Für die Frage nach Gottes Sein und Wesen wird unser Bewußtsein hievon nicht weniger Bedeutung haben, als unser Bewußtsein des über uns stehenden Gesetzes und der über uns herrschenden Weltordnung, wovon die herkömmlichen Formen des Moralbeweises allein zu handeln pflegen (vgl. indes Reiff).

Bisher haben wir das sittliche Selbstbewußtsein betrachtet, wie es für sich selbst die unbedingten Forderungen vernimmt. Aber es ist eine objective natürliche Welt, innerhalb deren ihm hiedurch Aufgaben gestellt oder Zwecke gesetzt werden und deren Bestandtheile wir als Mittel für unser sittliches Wirken zu benutzen haben. Ja in jener unbedingten Geltung und Hoheit des Sittlichen liegt für uns die Gewißheit, daß diese Welt ganz und durchweg für die Realisirung des sittlichen in ihr bestimmt, daß die Verwirklichung und Darstellung eines Reiches der durchsittlichten und hiedurch mit einander geeinten Persönlichkeiten der höchste Zweck der Welt selbst

sei. So hat der sittliche Geist des Menschen mit dem Bewußtsein seiner unbedingten Verpflichtung zugleich das Bewußtsein seines Werthes der gesamten Natur gegenüber. Und doch ist das Material, in welchem wir hier zu arbeiten haben, nur in äußerst beschränktem Umfang von unserer eigenen Verfügung abhängig, welche hiebei durch den an die Naturgesetze gebundenen Zusammenhang zwischen unsern physischen Kräften und der uns umgebenden Natur bedingt ist. Wir stehen Naturmächten gegenüber, vor welchen unsere Kräfte unendlich klein erscheinen und welche unser sittliches Wirken, wie wir beim teleologischen Beweis bekennen mußten, zu hemmen, ja gar zu erdrücken drohen. Da besagt uns jene Gewißheit, daß der endliche Geist und die Natur anderswoher auf jenen Endzweck hin sicher zusammengeordnet seien. Die äußere Erfahrung läßt unsern sittlichen Geist bruchstückweise die Wege und Fäden einer solchen Ordnung im Einzelleben und in der Geschichte der Menschheit wahrnehmen; die innere Erfahrung macht ihn dessen gewiß, daß sie bestehen und zum Ziel führen müsse, auch wo ihre Wege sich uns verhüllen.

Noch schwieriger als das Problem, wie die Natur mit dem ihr eigenen Organismus den sittlichen Zwecken des Geistes dienstbar werden solle, erscheint die Frage, wie diese Zwecke den unsittlichen Persönlichkeiten gegenüber, welche ihnen direct widerstreben, gesichert seien. Aber nur um so inniger haftet die Zuversicht, daß dem so sein müsse, im sittlichen Bewußtsein. Vor allem eben in diesem Kampf muß das Gute schlechthin siegen, wenn es den Werth hat, von welchem das Gewissen zeugt. Kommt ihm und seinen Anforderungen jene unbedingte Geltung zu, so hat das Böse schlechthin kein Recht auf bleibende Existenz. Wiederum sehen wir uns so auf eine höhere Ordnung, ein höheres, in seinen Formen geheimnisvolles, in seinen Zielen sicheres Walten verwiesen.

Auch jene Forderung Kants endlich, daß die Sittlichkeit und die Glückseligkeit der Subjecte in ein harmonisches Verhältnis zu einander gesetzt werde, hat hier ihr gutes Recht. Sie ist keineswegs eine schlechte Concession an den Eudämonismus, den jener strenge Ethiker erst ausgewiesen und dem er dann doch wieder eine Zuflucht gewährt hätte. Sie wird sich auch nicht bloß deswegen immer wieder erheben, weil der Trieb nach eigenem Wohlsein nun ein-

mal zu unserm Wesen gehört und darum nur durch ihre Erfüllung die sittlichen Persönlichkeiten zu innerer Harmonie gelangen können. Auch sie ergibt sich vielmehr aus der schlechthinigen und allumfassenden Geltung, welche das Sittliche den sittlichen Subjecten und dem äußern Dasein gegenüber für sich in Anspruch nimmt: wie wir ihr alles Natürliche schlechthin unterordnen und wie nach jener höhern Ordnung alle natürlichen Dinge und Verhältnisse durch sie bestimmt werden sollen, so muß sie auch darin sich offenbaren, daß dem sittlichen Werth des Subjects selbst sein gesamter eigener Zustand in Hinsicht auf Lebensförderung oder Lebenshemmung adäquat werde. Das fühlt der Frevler nicht minder mit Angst in seinem Gewissen, als es der tugendhaft Strebende bei aller Selbstverleugnung hoffen darf.

Die verschiedenen Momente, die wir aufzuführen hatten, bilden so Ein, streng in sich verbundenes Ganzes, das schon mit den Grundaussagen des Gewissens für uns gegeben ist.

Woher nun stammt jenes Gesetz und jene Freiheit? Und wie soll das Sittliche sicher zu seinem Ziele geführt werden, woher jene sittliche Ordnung kommen?

Man kann dieser Frage hinsichtlich des Gesetzes nicht mit dem oft misbrauchten Satz ausweichen, daß es eben unser eigen Gesetz sei, daß wir selbst es uns geben [1]). Denn er hat Sinn und Wahrheit nur, wenn er anerkennt, daß das Bewußtsein des Gesetzes als eines für uns geltenden unserer Selbstbestimmung schon vorangeht, und wenn er nun bloß besagen will, daß wir im eigenen Bewußtsein das Gesetz als ein in unserm eigenen Wesen gesetztes erkennen und eben deshalb uns durch dasselbe verpflichtet wissen. Woher also stammt dann unser ganzes geistiges, sittliches Wesen mit diesem Gesetze? — Die Frage in Betreff der moralischen Weltordnung darf man nicht, obgleich dies auch der große Fichte gethan hat, damit abweisen, daß eben die Ordnung selbst an die Stelle Gottes zu setzen sei. Man möchte von dem Schluß auf einen Gott etwa noch abstehen, wenn man wie Fichte ein absolutes Ich statuiren und aus ihm das individuelle Ich samt der Welt deduciren zu

[1]) Gegen die Kant'sche Erklärung, daß der freie Wille der Gesetzgeber sei, vgl. auch Ulrici, Grundzüge der praktischen Philosophie, Bd. I, S. 89.

können meint. Erkennen aber wir eine Welt an, welche vor dem menschlichen Geist und unabhängig von ihm mit ihren eigenen Gesetzen existirt und doch zugleich für ihn und seine eigenartigen Zwecke geordnet ist, so kann ein vernünftiges Denken der Frage nach einem Höheren, das über beiden Gebieten stehe, sich nicht entziehen, und auf diese Frage ist mit der Aussage, daß eine moralische Weltordnung existire, noch gar nichts geantwortet, da diese Aussage ja gar nichts weiteres besagt, als eben nur das, daß die Welt nun einmal in jener Weise geordnet sei (vgl. auch Lotze a. a. O.). Dazu kommt, daß dieses Höhere eines sein muß mit demjenigen, von welchem unser Geist selbst samt den an ihn ergehenden Anforderungen und der ihm dabei zugetheilten Freiheit stammt. Beim Begriff einer bloßen irgendwie vorhandenen Ordnung aber bleibt ganz unerklärlich und unverständlich, wie sie in der Form des Sollens auftreten und uns sich selbst gegenüber Freiheit geben könnte; wir könnten sie nur denken wie eine Naturordnung, mit welcher das, was zu ihr gehört, nothwendigerweise gesetzt ist.

Auf ein Höchstes über unserm Geist und über der Natur sind wir hiemit hingeführt. Durch dieses sind wir mit unserm über der Natur stehenden sittlichen Wesen in's natürliche Dasein hereingestellt. Und — wie schon beim teleologischen Beweis gezeigt worden ist, weil von ihm die Natur durch und durch geordnet ist und beherrscht wird, muß von ihm auch die Natur selbst schon ursprünglich gesetzt sein.

Wie haben wir dieses Höchste seinem Wesen nach bestimmter uns zu denken?

Nimmermehr selbst wieder als eine Naturmacht oder als wirkend in der Form eines Naturprocesses. Wäre es doch da in seinen Leistungen über sein eigenes Wesen hinausgegangen. Strauß freilich hat leichten Muths ausgesprochen, daß die Natur im Menschen „über sich hinausgewollt" habe, hiemit aber den Hohn Ulrici's [1]) genugsam verdient. Was will, was frei wollende Wesen sich gegenüberstellt, was sie durch sittliche Anforderungen und nicht durch

---

[1]) Ulrici, Der Philosoph Strauß 1873, S. 46 (aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik).

physischen Zwang bestimmt u. s. w., das trägt eben nicht mehr den Charakter von Natur, Naturmechanismus, Naturnothwendigkeit u. s. w. — Hätten wir von einer Naturmacht her unser Gesetz empfangen, so könnte auch nicht eine unbedingte Achtung von diesem gerade mit demjenigen Selbstgefühl, das wir vermöge unserer Würde als freie Wesen besitzen, in uns gesetzt sein: müßte nicht vielmehr dieses Selbstgefühl, mit welchem wir über die Natur uns erheben, auch gegen die Unterwerfung unter ein solches Gesetz einer Naturmacht sich wehren und uns antreiben, auch ihm gegenüber so weit als irgend möglich einen eigenen Willen zu bethätigen?

Wol aber können wir das Höchste nicht anders, denn selbst als sittlichen Geist und hiemit als persönlichen Gott auffassen. Auf die Kategorie der Persönlichkeit kamen wir schon in der teleologischen Argumentation, indem wir Gott als wollend und zwecksetzend zu betrachten hatten; so nun vollends, indem wir seine Zwecke als sittlich-gut und ihn als Quelle und Ursache des Sittlich-Guten erkennen. Wir müssen hienach vor allem ihn selbst als gut und zwar vollkommen gut denken. Und schon im Begriff des Sittlich-Guten überhaupt liegt ja, daß wir ein Wesen nur gut nennen können, sofern ihm vor allem ein guter Wille und also auch überhaupt Wille, Selbstbestimmung zukommt: „es ist“, wie Kant in seiner grundlegenden ethischen Ausführung (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) erklärt, „überall nichts zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. Ein solcher Wille aber ist nicht denkbar ohne ein wollendes, sich selbst bestimmendes Subject, und eben hiemit haben wir den Grundbegriff der Persönlichkeit. Zugleich mit dem Gesetz hat ferner für diese unsere Auffassung wieder die Freiheit, welche Gott uns gegeben, die größte Bedeutung. Gegeben hat er sie uns auch seinen eigenen Forderungen, auch sich selbst gegenüber. Man hat deshalb von einer Selbstbeschränkung Gottes geredet. Der Ausdruck ist ungeschickt, weil bei ihm leicht der Schein entsteht, als ob bei Gott ein natürlicher Machttrieb neben seinem Willen bestände, dem dann dieser Schranken setzte. Nothwendig aber müssen wir bei diesem Verhältnis, in welches Gott sich zu uns versetzt, von einer Beziehung Gottes auf sich selbst und von

göttlicher Selbstbestimmung reden. — Was die einzelnen ethischen Eigenschaften Gottes betrifft, so gibt sich so in den Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins und Lebens nicht nur seine Heiligkeit, sondern auch seine Liebe kund: er macht uns zu freien, sittlichen Wesen nach seinem Bilde, will, daß wir aus dem Grundtrieb unseres eigenen höheren Wesens heraus seinen Anforderungen nachkommen, und will uns darin der Harmonie mit uns selbst und mit ihm und endlich eines allseitigen Wohlseins selig genießen lassen [1]).

Wer das Wesen Gottes positiv aussprechen und doch seine Persönlichkeit verneinen will, wird immer entweder ihn nach Analogie einer Naturmacht existiren und wirken lassen, oder bloß abstracte Ausdrücke vorbringen, welche sein Verhältnis zur Welt und namentlich zu den sittlichen Persönlichkeiten in keiner Weise erklären und selbst unerklärte Worte bleiben. Das erste gilt z. B. auch beim Pantheismus eines Hegel: wie ein Naturproceß entfaltet sich hier das Absolute, und für jene Freiheit und Forderungen, welche an sie ergehen, ist kein Raum. Das andere hat, wie wir auch früher schon bemerkten, z. B. bei Biedermann statt. Das Absolutsein definirt er als „reines In-sich- und Durch-sich-selbst-Sein und In-sich-Grund-Sein alles Seins außer sich", sagt, dieses Sein sei in seinem In-sich-Sein nichts als der actus purus des Seins und Lebens selbst, nennt das Absolute hiernach Geist, geistiges, zwecksetzendes Princip u. s. w. Aber wie unterscheidet sich dieses In-sich-Sein und Durch-sich-Sein von demjenigen, welches die Leugner des Geistesprincips doch auch für ihre Natur annehmen, — wenn nicht etwa das Durch-sich-Sein doch auch Beziehung auf sich selbst und Selbstbestimmung in sich schließt? Wie kommen wir vom Sein auf den actus, was freilich Biedermann ohne weiteres, ohne logische oder sachliche Begründung, einander gleichsetzt? Wie kommt vollends das reine In-sich-Sein dazu, Grund eines Seins außer sich zu werden, und nun gar Grund eines freien Willens? Dem Loos, Kategorien, welche dem Endlichen entnommen sind, gebrauchen zu müssen, entgeht man bei solchen Auffassungen Gottes

---

1) Vgl. Reiff, Glaubenslehre, Bd. I, S. 47; meine Schrift „Der Glaube &c.", S. 167.

so wenig als bei der unsrigen, nur daß es dort weit inadäquatere oder, wie bei Hegels Aussagen von einem Proceß u. s. w., geradezu verwerfliche sind. Wo anders her stammt z. B. auch die so abstracte Kategorie des In-sich und Außer-sich, als aus räumlicher Vorstellung und aus der Vorstellung des endlichen Geistes von sich selbst?

Nur das könnte sich noch fragen, ob wir nicht, falls der Begriff des persönlichen Gottes doch auch seine Schwierigkeiten hat, auf theoretische Aussagen über Gott überhaupt verzichten sollten. Aber reales Object des Erkennens ist Gott so gewiß, als unser Geist mit seinem ethischen Wesen und die Welt mit ihrem Bestimmtsein durch die sittliche Idee Realität hat und wir von hier aus auf Gott schließen müssen (man vergleiche auch Ritschl a. a. O. gegen Kant über die Annahme der Gottesidee als Act theoretischer Erkenntnis). Ein theoretisches Erfassen und Aussprechen dessen, was er ist, wird für uns, ob es gleich noch so unvollkommene Formen haben mag, doch sowol durch unsere intellectuelle Bestimmung, als auch durch das Bedürfnis der praktischen, sittlichen Beziehung auf Gott gefordert. Genug, wenn wir dabei nur immer sowohl die richtigen und zwingenden Motive, die uns zu unsern Aussagen bestimmen, als die Beschränktheit, an der unser endliches Vorstellen und Denken leidet, im Auge behalten. Diese hemmt uns überdies gar nicht erst beim Denken einer absoluten sittlichen Persönlichkeit, sondern mindestens ebenso sehr schon beim Denken eines absoluten Durch-sich-Seins und des Absoluten überhaupt. Man wendet gegen jene Idee ein, daß wir nur Persönlichkeiten kennen, welche zum Selbstbewußtsein kommen, indem sie von anderen sich unterscheiden, welche sich selbst bestimmen auf Grund einer für sich schon gegebenen Basis, ja welcher gar einen materiellen Leib und ein Gehirn zu ihrem Denken und Wollen brauchen. Allein einerseits liegt in jener Nothwendigkeit, mit der wir auf unsere Gottesidee geführt wurden, daß es eben ein Selbstbewußtsein und eine Selbstbestimmung anderer Art gebe. Andererseits liegt in den endlichen Persönlichkeiten gar kein Argument dafür, daß jenes zum Wesen der Persönlichkeit und nicht vielmehr bloß zur Unvollkommenheit der creatürlichen Persönlichkeiten gehöre. Weiter davon zu handeln ist hier nicht der

Ort; wir dürfen namentlich auf die Ausführungen eines Lotze [1]) und Ritschl verweisen.

So hat uns das folgernde Denken von demjenigen Inhalt unseres Bewußtseins aus, in welchem wir nicht direct mit Gott, sondern mit uns selbst und der Welt zu thun hatten, auf die Gottesidee unseres religiösen und christlichen Bewußtseins hingeleitet. Unsere Betrachtung der objectiven Natur und Welt genügte dafür an sich noch nicht, führte überhaupt noch zu keiner sichern Entscheidung des Problems, das allerdings auch in ihr uns schon vorlag. Diese ergab sich erst, indem wir mit der Natur und ihr gegenüber unser eigenes geistiges, sittliches Wesen erfaßten. Von hier aus aber, durch die hier gewonnenen Bestimmungen über Gott, empfängt nun auch jene noch vage Idee des Absoluten als letzten Grundes, bei welcher die kosmologische Argumentation anlangte, ihren vollen, lebendigen Inhalt; ferner hat das häufig mit dieser Argumentation verbundene Moment, daß die höchste Ursache noch im Verlauf der Weltentwicklung neues und über die Natur hinausragendes geschaffen habe, erst jetzt, durch unser sittliches Bewußtsein, seine Begründung erhalten. Dem teleologischen Beweis ist seine Basis, nämlich die Anschauung der nach Zwecken geordneten Welt, erst durch dieses Bewußtsein gesichert. In dieser Weise fassen wir den sogenannten kosmologischen und teleologischen mit unserem Moral-Beweis, auf welchen wir erst das entscheidende Gewicht legen können, zusammen.

Aber anerkennen müssen wir nun, daß dieser selbst auf einer Grundlage ruht, welche, wie wir schon früher (S. 54) bemerkten, nicht weiter logisch sich beweisen läßt. Jene Thatsachen des Gewissens und der gesamten innern sittlichen Erfahrung haben wir behauptet, ohne sie einem andemonstriren zu können. Dem gegenüber, welcher sie leugnet, haben wir kein Mittel, ihn zu überzeugen, als daß wir ihm in's Bewußtsein rufen, was doch auch ihm sich nicht ganz unbezeugt lassen werde, und daß wir praktisch auf sein Inneres wirken, damit die Zeugnisse in ihm rege werden und er nicht in verkehrter Willensrichtung ihnen sich ver-

---

[1]) Vgl. dazu Hollenberg in dieser Zeitschrift 1865, S. 144 f.

schließe. Nur vergesse man nicht, daß überhaupt keine Realität sich für unsere Ueberzeugung feststellen läßt ohne Zurückgehen auf Erfahrungen und unmittelbares Innewerden ohne die Möglichkeit weiterer logischer Argumentationen. Bloß in Betreff der Formen und formalen Beziehungen der ihrer Realität nach schon vorausgesetzten Dinge gewinnen wir Wahrheitsaussagen durch bloßes Denken und Folgern.

Kein Beweis von Gottes Existenz kann ferner an die Stelle des religiösen und christlichen Glaubens treten oder diejenige Gewißheit verleihen, welche diesem eigen ist. Denn während der Moralbeweis auf einer Erfahrung des Sittlichen ruht, aus der wir auf einen Gott schließen müssen, ruht jener Glaube auf einer Erfahrung vom Göttlichen selbst, die wir in einer steten, directen Beziehung unseres Lebens auf dieses und im Genuß seiner Gemeinschaft machen; und wir machen sie wahrhaft erst im Christentum, der Religion der Versöhnung. Erst vermöge dieser Versöhnung lernen wir vor allem die göttliche Liebe wahrhaft kennen, welche dem sittlichen Geist, während sie der Grund seines Seins und Wesens ist, doch unter dem Banne der Schuld sich verhüllt und entzieht. In diesem Sinne vor allem hat die Menschheit für ihre Erkenntnis von Gott einer höheren Offenbarung bedurft: einer Offenbarung nicht in bloßer Lehre, sondern im thatsächlichen Wirken und Mittheilen der Liebe.

Das sittliche Leben und Bewußtsein selbst endlich, das unserem Denken nur durch die Voraussetzung eines Gottes verständlich ist, bedarf der Reinigung, Förderung und Stärkung durch die directe Hingabe der Persönlichkeit an Gott und den Genuß seiner Liebe, und wo es hieran fehlt, wird das Subject allerdings auch leicht jener Denkfolgerung sich noch zu entziehen suchen. Es vernimmt die Forderungen und empfindet ihre Autorität. Aber seine unsittlichen Triebe wirken dahin, daß es sich hiegegen mehr oder weniger abstumpfe, und der Beziehung auf einen Gott möchte es aus Furcht und aus Stolz entgehen. Erst unter den Eindrücken der versöhnenden Liebe wird es zu Gott hingezogen und erfaßt nun auch seinen vollkommenen Willen. An die Freiheit, die zum ursprünglichen Wesen seines Geistes gehört, wird es durch's Gefühl seiner Verantwortlichkeit stets gemahnt. Aber der Hemmung durch Sünde kann es erst durch die Erlösung und Gemeinschaft mit dem Gott

des Heils sich entringen (Pfleiderer hat dies Moment schon in den Moralbeweis aufgenommen: die Erfahrung dieser göttlichen Hülfe schließt jedoch immer schon eigentlich religiöse Erfahrung in sich). Die Gewißheit der moralischen Weltordnung gehört an sich nothwenzum sittlichen Bewußtsein. Aber die Zweifel, welche mit jenem Zustand sich verbinden, ob das Gute wirklich schlechthin durchdringe und unsere höchsten Zwecke auch die Ziele der Weltentwicklung seien, werden erst dann wahrhaft überwunden, wenn wir als Christen erfahren und wissen, daß Gott bereits das Höchste uns geschenkt habe und das Himmelreich, welches Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist ist, bereits in Kraft bestehe (Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20).

Für Nichtchristen wird hienach allerdings auch der Moralbeweis immer nur in so weit subjective Kraft haben, als doch auch sie, wenngleich unter Hemmung, ja eigener Abneigung jene Erfahrungen machen; eben hieran aber soll dann auch dasjenige praktische Zeugnis anknüpfen, welches auch sie zum Ergreifen der Versöhnung und zur wirklichen Gottesgemeinschaft heranziehen will.

Für den Christen, der im Glauben schon gewiß ist, behalten die Beweise ihren Werth darin, daß er den Einwendungen gegenüber, die doch auch bei ihm sich noch erheben mögen, und im Bedürfnis der Einheit seines gesamten Denkens und Erkennens, das gerade auch sein von Gott geschaffener und erlöster Geist empfindet, sich sagen darf: auch wenn er von seiner specifisch-religiösen Erfahrung absehe, finde er sich von allen Seiten her und vor allem durch das Höchste, was in ihm selbst sei, auf den Gott hingewiesen, der dort sich ihm offenbare. Wir sind zurückgekommen auf den Eingang dieser Abhandlungen über die Beweise für's Dasein Gottes. Sie haben ihre gute Bedeutung, wenn auch ein einfacher, sittlich religiöser Christ ihrer wissenschaftlichen Ausführung nicht bedarf und sie für keinen Christen den eigentlichen Grund seines frommen, festen Glaubens bilden. Die wissenschaftliche Theologie und namentlich die Apologetik darf nie auf sie verzichten, so wenig als sie ihre Kraft überschätzen darf.

2.

Von Ephraim nach Golgatha.

Von

W. Rosermund,

z. Z. Pastor in Saõ Leopoldo in Brasilien.

Wer aus den evangelischen Berichten ein anschauliches Bild über die Lebenstage unseres Heilandes gewinnen will, muß erst das in denselben Ueberlieferte in eine geschichtliche Einheit bringen, weil jeder Evangelist nach einem eigenen Plane arbeitet und somit die einzelnen Begebenheiten verschieden darstellt. Unternimmt man diese Arbeit, so erhält man insonderheit über die Ereignisse der letzten Erdentage des Herrn einen recht klaren und fast vollständigen Ueberblick.

Indem wir es hier versuchen, das Bild dieser letzten Tage zu zeichnen, fragt es sich für's erste, wie weit wir vom Todestage des Herrn zurückgehen dürfen, ohne befürchten zu müssen, daß der Faden der Geschichte uns entschlüpfe. Sehen wir von dem Tage ab, welcher dem letzten Mahle des Herrn vorangieng, und von welchem uns nichts erzählt wird (Matth. 26, 2. Mark. 14, 1), so werden wir uns auf die Zustimmung aller Exegeten berufen können, wenn wir vorläufig einen Zusammenhang der Geschichte rückwärts bis zum Einzuge Jesu in Jericho behaupten. Doch wir möchten noch einen Schritt weiter zurückgehen. Von Ephraim nach Golgatha: diesen Weg hoffen wir ohne Unterbrechung vollenden zu können.

Unser Unternehmen wäre allerdings mehr als bedenklich, wenn diejenigen im Rechte wären, welche in Luk. 18, 31. Matth. 20, 17. Mark. 10, 32 nicht den Aufbruch des Herrn von Ephraim erkennen. Denn daß die Reise, welche in Jericho zu einem vorläufigen Abschluß kam, in Ephraim, dem Orte, wohin Jesus nach der Auferweckung des Lazarus geflohen war, ihren Anfang genommen habe, ist von niemandem in Zweifel gezogen worden. Da aber Johannes, welcher von dieser Flucht erzählt (Kap. 11, 54), über den Aufbruch aus diesem Verstecke nichts berichtet, die Synoptiker dagegen von der Flucht nichts sagen, wol aber von einer Reise er=

zählen, auf welcher sich Jesus befand, ehe er nach Jericho kam: so kann es zweifelhaft erscheinen, wo man den Anfangspunkt dieser Reise zu suchen habe. Am weitesten zurück verlegt ihn Heß (Christi Person und Werk I, 105), welcher in Matth. 17, 22—18, 35; Marc. 9, 33—50 einen „Abschiedsbesuch in Kapernaum" erzählt findet, den der Herr von Ephraim aus gemacht haben soll. Diese Meinung scheint gegenüber dem Zusammenhange, welchem zu Folge Jesus vom Orte seiner Verklärung her, aus der Gegend von Cäsarea Philippi, nach Galiläa zurückkam (Mark. 9, 30 ἐκεῖθεν), und dann nach mehreren ohne Aufsehn gemachten Wanderungen in Kapernaum einkehrte, schlecht durch die Bemerkung unterstützt zu sein, daß die Tempelsteuer, welche von ihm gefordert wurde (Matth. 17, 24), im Monat März erhoben zu werden pflegte. Matthäus würde sich dann ja in einen ganz unbegreiflichen Widerspruch mit seiner Erzählung verwickelt haben, wenn die von ihm berichtete Abgabe der Steuer im März stattgefunden hätte, denn die Begebenheiten, auf welche dieser kurze Aufenthalt in Kapernaum folgte, hatten sich schon im September oder Oktober des vorhergehenden Jahres zugetragen. — Fast ebenso weit greift Caspari (Chronol.-geogr. Einl. in das L. J. Chr.) zurück, welcher (S. 159) den Bericht Luk. 17, 11 ff. hierher zieht und meint, Jesus sei von Ephraim nach Ginnäa, der nördlichen Grenzstadt Samaria's, gegangen und habe sich von hier ostwärts in das Jordansthal gewandt, um dann in demselben nach Jericho zu wandern. Auch Godet (Commentar zu dem Evang. des Lukas, deutsch von Wunderlich) läßt (S. 368) Kap. 17, 11 einen Abschnitt beginnen, welcher „bis nach Bethanien, vor die Thore Jerusalems und bis an den Morgen des Palmtags" führt. Indem er aber diese Reise als Fortsetzung der Kap. 9, 51 begonnenen ansieht, den dort erzählten Aufbruch aus Galiläa auf die Rückkehr von Cäsarea Philippi nach Kapernaum folgen läßt, gibt er keinen Aufschluß darüber, wo der Aufbruch von Ephraim einzuschieben sei. Allerdings findet auch Godet in der Erzählung Kap. 10, 38 ff., welche in diesen vermeintlichen Reisebericht des Lukas eingeschoben ist, eine Spur, daß die Reise doch nicht so ununterbrochen eine Reise von Galiläa nach Jerusalem gewesen sein müsse, wie Lukas, der die Lage des Markt-

fleckens Bethanien nicht gekannt habe (S. 277 vgl. S. 255), dies darstelle. Allein schon die Nothwendigkeit dieser Supposition dürfte hinreichen, uns gegen die Ansicht zu erklären, als wolle Lukas von Kap. 9, 51 an einen Bericht der Reise Jesu nach Jerusalem zum letzten Passah geben.

Aus der Vergleichung mit den übrigen Evangelisten geht dies Zwiefache klar hervor, daß der Herr nach Bezahlung der Steuer zu Kapernaum Galiläa für immer verließ, und daß die Reise, welche er antrat, ihn nicht zum Passah, sondern zum Laubhüttenfest nach Jerusalem führte (Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. Joh. 7, 1 ff.). Nach dem Laubhüttenfest ist er nur noch einmal vor dem Passah in Jerusalem gewesen, zum Tempelweihfest; und von hier kehrte er „wieder“ nach Peräa zurück (Joh. 10, 40. vgl. 4, 3), wo er sich also auch vorher aufgehalten hatte. Seine Thätigkeit auf diesem Arbeitsfelde wurde durch den Hülferuf der Schwestern des Lazarus unterbrochen; von Bethanien kehrte er nicht nach Peräa zurück, sondern gieng nach Ephraim. Es bleibt also für den angeblichen Reisebericht des Lukas nur unter der Voraussetzung Raum, daß Lukas ohne Orts- und Sachkenntnis gearbeitet habe. Indes gibt Lukas so wenig einen Reisebericht, daß er nach der letzten Leidensvorhersagung des Herrn in Galiläa (9, 44 f.) aufhört, nach dem chronologischen Verlaufe der Dinge zu erzählen, und mit 9, 46 einen Abschnitt seines Evangeliums beginnt, in welchem er an verschiedenen Beispielen, welche den verschiedensten Zeiten angehören, die Lehrart Jesu charakterisirt (vgl. Zeitschr. f. Prot. u. K. 1868, Bd. 26, S. 350 in dem Aufsatze: „Einer von den Vornehmen“). Dieser Abschnitt reicht bis 18, 30; erst mit V. 31 nimmt Lukas die Erzählung mit einer neuen Todesverkündigung wieder auf und berichtet, was sich mit Jesu am Schlusse seines Lebens zugetragen hat. In dem Evangelium des Lukas kann man daher den Faden der Erzählung nur bis Kap. 18, 31 hinauf verfolgen. Ebenso beginnen Matthäus und Marcus in den parallelen Stellen einen vollständig neuen Abschnitt ihrer Erzählung, welche von jetzt ab, gleich der des Lukas, so zusammenhängend wird, daß man die Vorstellung erhält, es sei nichts wesentliches ausgelassen in dem Verlaufe der Geschichte bis zum Tode des Herrn.

Wie sich nun ein chronologischer Zusammenhang der synoptischen Berichte über die besprochenen Stellen Luk. 18, 31. Matth. 20, 17. Mark. 10, 32 zurück nicht nachweisen läßt, so stimmt die hier gleichsam neu anhebende Erzählung sehr gut mit der Vorstellung, es müsse alles das voraufgegangen sein, was Johannes Kap. 11 berichtet. Die feierlich anhebende, offene und entschlossene Sprache Jesu, wie das Staunen und der Schrecken seiner Jünger wird uns im Hinblick auf den Beschluß des hohen Raths, Jesum zu tödten, und auf des Herrn selbsteigenes Zurückziehen in die Einöde von Ephraim vollständig erklärt. Soviel steht jedenfalls fest, daß die Leidensverkündigung Jesu (Luk. 18, 31 u. Parall.) das erste ist, was die Evangelisten uns von den Begebenheiten auf dem Todeswege des Herrn erzählen, und ich wüßte nicht, was uns hindern sollte anzunehmen, diese Verkündigung sei bei dem Aufbruche des Herrn aus Ephraim ausgesprochen worden.

Die uns zunächst obliegende Aufgabe, die innerhalb der von uns gezogenen Grenzen sich darbietende Geschichte auf die einzelnen Tage zu vertheilen, macht es wünschenswerth, zunächst die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnis der Todestag des Herrn zum Passahtage steht, und auf welchen Wochentag deshalb das Passahfest des Todesjahres Christi zu verlegen ist; denn vom Passah aus werden bei den Evangelisten (Joh. 12, 1. Matth. 26, 1) die Tage gezählt.

Hier wären wir nun sehr übel berathen, wenn wirklich die evangelischen Berichte zu so verschiedenen Resultaten Anlaß böten, wie sie in der Literatur über den Todestag Jesu zu Tage getreten sind.

Bekanntlich handelt es sich um die Beantwortung der Frage, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gestorben sei. So fragt man meistens in der herkömmlichen Voraussetzung, die Synoptiker bezeichneten diesen, Johannes jenen Tag als Todestag des Herrn. Spricht man aber einmal von differirenden Stellen, so muß man auch zugestehen, daß die Differenz in beiden steckt. Es ist das Verdienst Quandts (Chronol.-geogr. Beiträge I, 77 ff.), durch übersichtliche Nebeneinanderstellung aller hier in Betracht kommenden Stellen deutlich gemacht zu haben, daß die Synoptiker und gleicherweise Johannes bald den 14. bald den 15. Nisan zum Datum des Todestags Jesu stempeln. Diese Vorbemerkung wird uns das Recht sichern, einen Ausgleich der offenbar nur scheinbaren Differenzen anzustreben.

Gewöhnlich wird die Frage so gestellt, wie auch Andreä („Der Todestag Jesu“, in Beweis des Glaubens 1870, S. 289 ff. 407 ff.) dies thut, „ob Jesus am ersten Tage des Passahfestes oder am vorhergehenden Tage gekreuzigt wurde“ (S. 290). Eine direkte Antwort auf die so formulirte Frage bieten die Evangelisten nicht; doch sagen sie ganz bestimmt und nachdrücklich, daß der Tod des Herrn an dem Tage eintrat, an dessen Vorabend er mit seinen Jüngern ein feierliches Mahl gehalten hatte, und daß dieses Mahl das Passahmahl war.

Ersteres, daß das letzte von den Evangelisten erwähnte Mahl des Herrn am Vorabend seines Todes stattfand, bedarf, soweit die Synoptiker (Matth. 26, 20 ff. Mark. 14, 17 ff. Luk. 22, 14 ff.) in Betracht kommen, keines Beweises. Es ist nach ihnen das Mahl, an welches sich die Einsetzung des heil. Abendmahls knüpfte, und — darin stimmen sie dem Apostel völlig bei — dies wurde eingesetzt „in der Nacht, da er verrathen ward“ (1 Kor. 11, 23). Auf diesen Verrath, welcher gegen Morgen ausgeführt wurde, folgte am selben Tage die Verurtheilung, Kreuzigung und der Tod Jesu. Aber auch Johannes gibt dem von ihm Kap. 13, 1 ff. erwähnten Mahle eine gleiche Stellung, wie die Synoptiker. Wir stimmen Andreä (S. 307) völlig bei, daß das Abendmahl, von welchem hier die Rede ist, offenbar dasselbe ist, welches die Synoptiker als das letzte Mahl des Herrn erwähnen; wir müssen gleich ihm daran festhalten, daß die Zeitbestimmung 13, 1 alles das umfaßt, was wir bis Kap. 17 lesen, und daß nicht vor Kap. 15 ein Zeitraum von 24 Stunden einzuschieben sei. Denn die Aufforderung des Herrn am Schlusse des 14. Kapitels erlaubt nur die Vorstellung, daß, während das Frühere über Tisch geredet wurde, das Folgende gesprochen ward, nachdem man sich vom Tische erhoben hatte.

Die einzige, nunmehr an die evangelischen Berichte zu stellende Frage wird lauten müssen: War dieses letzte am Vorabend seines Todes mit seinen Jüngern gefeierte Mahl des Herrn die ordentliche, zur rechten Zeit gehaltene Passahmahlzeit der Juden, oder nicht?

Nach Matth. 26, 17 traten die Jünger am ersten Tage der süßen Brote zu Jesu mit der Frage: Wo willst du, daß wir dir die Passahmahlzeit zubereiten? Und als es nun dieses Tages Abend

geworden war (V. 20), setzte sich Jesus mit den Zwölfen zu Tisch. Daß der erste Tag der süßen Brote nicht der erste Festtag, nicht der 15. Nisan sein kann, wird von allen zugestanden; der Herr wäre ja sonst am Tage nach dem Feste, am 16. Nisan, gestorben. Matthäus zählt also dem Gesetze entgegen, dem damaligen Brauche und Sprachgebrauche gemäß (vergl. Jos. Antiq. II, 15. 1), acht Tage der süßen Brote; er rechnet den Tag vor dem Feste, den 14. Nisan hinzu, weil in der Nacht, welche diesem Tage vorangieng, aller Sauerteig aus den Häusern enfernt wurde. Wie wir später sehen werden, zählen auch Markus und Lukas die Tage der süßen Brote vom 14. bis 21. Nisan. Am ersten dieser Tage fand die Frage der Jünger statt; und am Abend, mit welchem der nächste, also der Festtag begann, saß der Herr bei dem Mahle, welches die Jünger ihm bereitet hatten. Dieser klaren Zeitbestimmung gegenüber, welche auch Marcus (14, 12. 17) hat, erscheint die Muthmaßung Andreä's (S. 425), beide Evangelisten hätten sich „ungenau ausgedrückt", und jene Zeitangabe bezöge sich „nicht eigentlich auf die Frage der Jünger, sondern auf die Feier des Mahles", als völlig unbegründet. Jeden Falls wird sie dadurch nicht wahrscheinlicher, daß Andreä die Jünger in den „letzten Nachmittagsstunden" des 13. Nisan den Herrn fragen läßt. Wie expedit müßten dann diese Jünger gewesen sein, welche gegen Sonnenuntergang „ausgehen und in die Stadt kommen" (Mark. 14, 16; wahrscheinlich von Bethanien aus), hier den Mann finden, das feierliche Mahl bereiten und damit so bald fertig sind, daß der Herr „am Abend" (ὀψίας γενομένης V. 17) sich mit den Jüngern zu Tische setzen kann! Wenn aber Caspari (a. a. O. S. 173 ff.) und nach seinem Vorgange Andreä (S. 424 ff.) gegen die Auffassung, es sei hier von der Zurüstung des Passahmahles die Rede, weiter geltend machen, daß des Lammes ja gar keine Erwähnung geschehe, und uns versichern, es sei hier von dem ersten feierlichen Genusse der ungesäuerten Brote die Rede, und letzteres damit begründen, in der Nacht des 14. Nisan wäre bei Licht aller Sauerteig entfernt worden (Caspari, S. 165. 175): so wird es genug sein, dies notirt zu haben. Wurde erst in der Nacht des 14. Nisan aller Sauerteig fortgeschafft, so scheint der Schluß viel wahrschein-

licher, daß man am vorhergehenden Abend noch gesäuertes aß, und erst nach Entfernung alles gesäuerten am Morgen des 14. Nisan ungesäuertes gebacken wurde (vgl. Wieseler, Beiträge ꝛc., S. 241). Und von einem Lamme soll sich „keine Spur zeigen“? Man muß nur nicht mit Andreä einen Bericht „vom Kaufen, Schlachten und Opfern“ des Lammes an dieser Stelle erwarten, wo die Evangelisten mit ihrer Erzählung das Lamm Gottes zum Opfertode begleiten. Man muß aber auch nicht daraus Mistrauen gegen den Genuß des Passahmahles schöpfen, daß die Erzählung den Eindruck mache, als ob nicht im mindesten Bedenken über die Beschaffung eines freien Locals oder eines Lammes hätten entstehen können. Denn die Jünger hatten nach der Erzählung Bedenken, da sie den Herrn fragten. Der Herr aber hatte keine Bedenken, hier so wenig, wie auf dem Oelberge, als er seine Jünger nach einem Reitthier aussandte, und das hält Andreä doch wol nicht für bedenklich! Aber Markus sowohl, wie Lukas, reden von einem Schlachten (θύειν) des Passah. Wenn wir auch einräumen wollen, was übrigens weder Caspari noch Andreä behauptet haben, daß dieser Ausdruck für den allgemeineren „das Passah feiern“ gebraucht werden könne, so darf man doch in einem Zusammenhange, in welchem von der Bereitung eines Passahmahles die Rede ist, nur die Vorstellung sich erlauben, es handle sich um das Schlachten eines Thieres, dessen Fleisch bei dieser Mahlzeit verspeist werden sollte; und das war kein anderes, als das Lamm.

Wichtiger aber, als der Streit über das Lamm, ist uns der Umstand, daß Markus und Lukas den Tag genau bestimmen, an welchem die Jünger den Herrn fragten. Daß es der erste Tag der süßen Brote gewesen sei, sagen beide Evangelisten; denn daß der Ausdruck des Lukas: „Es kam nun der Tag der süßen Brote“ (ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τ. α. 22, 7) nur den Anfang dieses Tages, also den Zeitraum des den 14. Nisan eröffnenden Abends umfassen sollte (Godet, S. 426): diese Behauptung ist um nichts verständiger, wie die andere, Lukas habe die Absendung der Jünger vor den Anfang dieses Tages gesetzt (Caspari S. 171; Andreä S. 426). Hat Lukas vorher angekündigt, das Fest sei nahe gewesen (ἤγγιζε V. 1), und erzählt, was in der Nähe des Festes vorgefallen sei; so fährt er nun fort, ganz wie wir auch im Deutschen

uns ausdrücken: „Es kam nun der Tag der süßen Brote“ und berichtet ohne Rücksicht auf die Tageszeit, was an diesem Tage vorgegangen. Und daß weder er, noch Markus an den Anfang des 14. Nisan gedacht haben, beweisen sie durch den Zusatz, daß es der Tag gewesen, an welchem (ὅτε, ἐν ᾗ) das Passah geschlachtet wurde. Das können auch nur die bestreiten, welche den jüdischen „Nachttag“ überall anbringen wollen. Das Passah wurde am 14. Nisan geschlachtet; an diesem Tage (nicht am Abend) sendet der Herr seine Jünger nach Jerusalem, daß auch sie solches thäten. Und damit niemand unter irgend welchem Vorwande sagen könne, der Herr habe allerdings das Passah gegessen, aber einen Tag früher, als es gesetzlich bestimmt war, und dies freilich mit vielen seiner Volksgenossen, welche am eigentlichen Passahabend weder Lamm noch Local hätten bekommen können, sagt Lukas, daß an dem Tage der süßen Brote, an welchem der Herr Petrus und Johannes zur Bereitung des Passah aussandte, das Passah geschlachtet werden mußte (ἔδει θύεσθαι). Dasselbe Passah, dessen Schlachtung allen Israeliten dem Gesetz zu Folge an diesem Tage oblag, sollten am selben Tage seine Jünger ihm zubereiten, daß er es mit ihnen äße. Und als am Abend die Stunde des Mahles herankam, setzte der Herr sich mit den Jüngern zu Tisch, und was sie aßen, war keine andere Speise, als die auf seinen Befehl bereitete, also das Passahlamm (τοῦτο τὸ πάσχα V. 15).

Was also die Synoptiker ganz unzweideutig berichten, ist dieses: Am ersten Tage der ungesäuerten Brote, am 14. Nisan, fragten die Jünger den Herrn, wo sie die Passahmahlzeit bereiten sollten. Veranlaßt wurden sie zu dieser Frage durch den Umstand, daß am selben Tage die Passahlämmer geschlachtet werden mußten, es also die höchste Zeit war, an die Rüstung der gottesdienstlichen Mahlzeit zu denken. Da nun der Herr hieran nicht zu denken schien, hielten die Jünger es für ihre Pflicht, ihn daran zu erinnern. Der Herr zeigte ihnen durch sein Wort, dessen Wahrheit sie erfuhren, daß ihre Besorgnis unnütz gewesen war. Am Abend dieses Tages, also an dem Abend, mit welchem der 15. Nisan begann, saß der Herr mit seinen Jüngern bei der Mahlzeit, welche alle Israeliten zum Andenken an die Erlösung aus Aegypten an diesem Abend essen mußten. Da nun der Herr am folgenden Tage gestorben ist, so ist nach den Synoptikern

sein Todestag zweifellos der erste Festtag des Passah, der 15. Nisan (vgl. Wieseler, S. 231; Keim, Gesch. Jesu v. Nazara III, 461).

Die Frage, ob auch Johannes mit dem in Kap. 13 berichteten Mahle das Passahmahl der Juden meine, ist ungleich schwerer zu entscheiden, da es außer vielleicht durch die im ersten Verse enthaltene Zeitbestimmung zu dem Passah in gar keine ausdrückliche Beziehung gesetzt wird. Jene Zeitbestimmung ist aber für die heutigen Leser so unverständlich geworden, daß kaum jemand an sie herantritt, ohne sich durch eine anderweitige Erwägung zur Lösung derselben gerüstet zu haben. Diese Erwägung, von deren Richtigkeit sich jeder mit den Evangelien Vertraute leicht wird überzeugen können, ist folgende. Johannes hatte bei Abfassung seines Evangeliums die Berichte der Synoptiker vor Augen. Er übergeht manches, was jene berichtet haben, und was er erzählt, trägt häufig den Charakter einer Ergänzung und, wie manche meinen, der Berichtigung. Wie stellt sich Johannes nun zu den klaren Aussagen der Synoptiker über das letzte Mahl des Herrn? Wir werden uns von vorn herein zwei Möglichkeiten denken müssen. Entweder er hält jene Aussagen für unrichtig, und dann dürfen wir erwarten, daß er in unzweideutiger Berichtigung die Vorstellung seiner Leser abändert, Jesus habe am Vorabend seines Todes das ordentliche, gesetzmäßige Passahmahl mit seinen Jüngern genossen; oder er tritt dieser Vorstellung nicht entgegen, und dann dürfen wir, auch ohne daß er die Angabe der Synoptiker ausdrücklich bestätigt, uns überzeugt halten, daß er jene Vorstellung theilt.

Mit dieser Erwägung gehen wir nun an die Stelle Kap. 13, 1. Noch neuerdings hat Düsterdieck (Studien und Kritiken 1871, S. 177 ff.) hier „nicht nur eine unausgleichbare Abweichung von dem synoptischen Berichte, sondern auch eine absichtliche Correctur desselben", „den aufgehobenen Finger des Augenzeugen, welcher, vor Irrtum und Misverständnis warnend, die zuverläßige Weisung wegen des Chronologischen geben will", gefunden. Die wenigen Bemerkungen, welche Düsterdieck seinem Urtheile zur Begründung beifügt, sind instructiv genug, daß wir uns durch sie in den Text einführen lassen wollen. Die Zeitbestimmung „vor dem Passahfeste" (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα) ist mit dem Hauptverbum

zu verbinden, und dies ist das „liebte er sie“ (ἠγάπησεν αὐτούς) in V. 1. (Vgl. Wieseler, S. 232 ff; Andreä, S. 307 ff.) Die Gründe hiefür sind gegen Wieseler, der jene Worte zuerst an die Participien anschließt, auch schon von Andreä genügend entwickelt, so daß eine Wiederholung an dieser Stelle nicht nöthig ist. Nur das wollen wir mit letzterem betonen, daß die in dem Hauptsatze enthaltene Aussage, weil sie durch das „vor dem Osterfeste“ zeitlich fixirt wird, auch eine zeitlich begrenzte Thatsache enthalten muß, daß dagegen die Angabe, Jesu Liebesgesinnung gegen seine Jünger habe noch fortgedauert, in diesem Zusammenhange völlig unverständlich bleibt. Jenes Factum erblickt Düsterdieck in dem Beisatze εἰς τέλος oder, wie er schreibt, εἰς τὸ τέλος, was er mit „bis zum Ende“ übersetzt. Schon vor dem Osterfeste — so etwa läßt D. hienach den vierten Evangelisten im Gegensatz zu den Synoptikern berichten — kam es dahin, daß die Liebe des Herrn gegen seine Jünger ihn zu seinem Ende (in den Tod) brachte. Er setzt, wenn ich anders recht sehe, die Thatsache, um derentwillen Johannes die Zeitbestimmung beifügt, in den Tod Jesu, so daß im Widerspruch mit den Synoptikern gesagt wäre, derselbe habe vor dem Passahfeste stattgefunden. Das wäre freilich eine „absichtliche Correctur“; fraglich ist nur, ob Johannes oder Düsterdieck sie gemacht hat. Bei jener Fassung kommt eine Prägnanz heraus, bei welcher die adverbielle Bestimmung zum Hauptbegriff und das Hauptverbum zum Participium wird, und die ist für den gewöhnlichen Leser zu erhaben, als daß er sie fassen und eine Correctur synoptischer Vorstellungen in ihr erblicken könnte. Noch unverständlicher bleibt, was beide Participialsätze, besonders der erste, in diesem Zusammenhange sollen. Denn daß Jesus die „sichere Erkenntnis hatte, daß seine Stunde gekommen sei“, und daß diese Erkenntnis „seine ununterbrochene fortgesetzte Liebe trug“: das sind Sätze, die alles Mögliche erklären können, nur nicht dies, daß die Liebe des Herrn gegen seine Jünger ihn vor dem Osterfeste zu seinem Ende d. h. in den Tod brachte. Endlich scheint es doch sehr gewagt, das τέλος auf Jesu Lebensende zu beziehen, vor allem, da es nie Ende schlechthin, sondern Ende als erreichtes Ziel, Abschluß, Höhepunkt bezeichnet (vgl. die Anmerkung bei Andreä S. 309). Wol aber

paßt die Bezeichnung: εἰς τέλος liebte er sie, ganz vortrefflich, wenn Johannes ausdrücken will, daß die Liebe, mit welcher Jesus die Seinen stets umfaßt gehalten, jetzt vor dem Passahfest, da, wie er wußte, die Stunde seines Abscheidens bevorstand, ihren Höhepunkt erreichte. Womit er ihnen dies bewies — denn von einem Thatbeweis seiner Liebe muß hier die Rede sein —, ob durch alles, was an diesem Abend geschah (Bengel), ob durch die Fußwaschung (Andreä), oder, wie wir vermuthen, ob die höchste Höhe seiner Agape (Liebe) nichts anderes war, als was die ersten Christen als Agape im engsten Sinne (heil. Abendmahl) feierten: das ist eine Frage, deren Lösung auf den Gang unserer Untersuchung keinen Einfluß hat. Es ist uns genug, dargethan zu haben, daß die Behauptung, es läge hier „das ebenso unmisverständliche, wie nachdrückliche Memento des apostolischen Augenzeugen vor zur Verbesserung der synoptischen Verschiebung der Chronologie" durch den Wortlaut der Stelle selbst entgründet wird. „Nicht die leiseste Spur" einer Berichtigung vermögen wir zu entdecken, stimmen vielmehr Andreä (S. 292 f.) völlig bei, daß „die Differenz, welche die Kritiker zwischen ihm und den Synoptikern finden, für ihn nicht existirt hat".

Andreä behauptet indes nicht bloß, wie wir, eine Uebereinstimmung des Johannes mit den Synoptikern, sondern auch eine ausgesprochene Zustimmung zu dem von uns als falsch erkannten Ausspruche, daß nach den drei ersten Evangelien Jesus nicht das ordnungsmäßige Passahmahl genossen habe. Darin hat Andreä (S. 311) gegen Wieseler (S. 233 f.) unbedingt Recht, daß die Begebenheiten des durch die Zeitbestimmung V. 1 bezeichneten Abends — denn daß es ein Abend war, sagt V. 30 und geht schon aus V. 2 hervor — vor Eintritt des Passahfestes zu setzen sind. Wir brauchen die Ausrede, fünf Minuten vor Sonnenuntergang sei ja auch vor dem Passahfeste gewesen, hier nicht erst ausdrücklich zurückzuweisen, da wir schon zugestanden haben, die Zeitbestimmung beherrsche alles, was bis zum Schluß des 17. Kapitels erzählt wird, und unserer Vermuthung zu Folge die Erzählung Joh. 13 mitten in den Verlauf der Passahmahlzeit einsetzt. Allerdings kommen wir damit in die Lage, erklären zu müssen, daß das Passahmahl dem Passahfeste vorausgieng. Es bedarf nicht erst der Erinnerung, daß wir diese Unterscheidung nicht im Sinne

Quandts machen, der (S. 85 ff.) das Passah nach Stiftung, Gesetz und Tradition am Abend — Anfang des 14. Nisan, also 24 Stunden vor Beginn des 15. Nisan gehalten werden läßt, so daß also nach ihm Jesus das gesetzmäßige Passah zur rechten Zeit genossen hat und doch am 14. Nisan gekreuzigt worden ist. Diese allerdings „wunderliche Hypothese“ hängt offenbar mit der wunderlichen Vorstellung vom Nachttage der Juden zusammen. Wir müssen auf diesen Begriff etwas näher eingehen, weil unsere Unterscheidung von Passahmahl und Passahfest von ihm aus ihre Rechtfertigung erhält. Sie hat ja freilich nicht bloß etwas befremdliches, sondern auch etwas widersinniges für den, welcher die an sich richtigen Sätze, daß die Juden ihren Tag mit Sonnenuntergang und ihr Passah mit dem Passahmahl begannen, ebenso gedankenlos wiederholt, wie sie oft niedergeschrieben werden, und dabei durchaus nicht bemüht ist, sich eine Vorstellung davon zu machen, wie die Sache in der Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens ausgesehen habe. Man glaube doch nicht, daß die Israeliten den Wendepunkt von „gestern“ und „heute“, welchen wir gewöhnlich in die Nacht als solche, seltener und nur, wenn etwas darauf ankommt, in die Mitternachtsstunde verlegen, für den gewöhnlichen Sprachgebrauch in den Sonnenuntergang gesetzt hätten. Sie sagten eine Viertelstunde nach Sonnenuntergang gewiß nicht „gestern“, sondern heute“, wenn sie von den Ereignissen des Tages redeten. Wie sehr und wie früh unsere Tagesanschauung unter sie eingedrungen war, davon haben wir 2 Mos. 12, 18 ein Beispiel, wo den Israeliten geboten wird, vom 14. Tage des ersten Monats, am Abend, bis zum 21. Tage des Monats, am Abend, ungesäuert Brot zu essen. Daß hier die Abende gemeint sind, welche von Rechtswegen zum 15. und 22. Nisan gehörten, erleidet nach dem Zusammenhange keinen Zweifel, es wäre ja sonst den klaren, gesetzlichen Bestimmungen entgegen am 21. das Essen von gesäuertem erlaubt gewesen. Und wenn 3 Mos. 23, 32 vom Versöhnungstage, der nach V. 27 am zehnten Tage des 7. Monats zu feiern ist, geboten wird: Am neunten Tage des Monats, zu Abend, sollt ihr diesen Sabbath halten, vom Abend an bis wieder zu Abend: so ist unzweifelhaft nicht die Meinung, die Feier solle am Abend beim Anfange des 9. Tischri beginnen. So erklärt es sich auch, daß

das Passah, welches dem Gesetze gemäß an der rechtlichen Grenzscheide des 14. und 15. Nisan geschlachtet und zubereitet und an demselben Abend, der also rechtlich zum 15. Nisan gehörte, gegessen werden mußte, nach dem Ausdrucke des alten Testaments, so viel ich sehe, immer „am 14. des ersten Monats, zwischen Abend oder am Abend" zu halten angeordnet ist. Und will man zu dem Passah, welches am Abend mit einem feierlichen Mahle begann, ein Analogon aus der Gegenwart haben, so erinnere man sich an Weihnachten. Obgleich die Feier des Weihnachtsabend fast allgemein ist und bei vielen den Glanzpunkt des Festes bildet, so wird doch dieser Abend ganz unmisverständlich auch der Abend vor dem Weihnachtsfeste genannt; das eigentliche Fest wird nie am Abend, sondern am Tage gefeiert. Man lege sich doch die Frage vor, wie Johannes das Stück vom Passah, welches mit dem Passahmahl anfieng und durch die Nacht vom ersten Festtag getrennt war, anders hätte bezeichnen sollen, als daß er sagte, es sei „vor dem Passahfeste" gewesen, und zweimal im Verlauf der Erzählung darauf aufmerksam macht, der Leser habe sich einen Abend zu denken! So wenig der Abend vor dem Weihnachtsfeste der Abend des 23. Decembers ist, so wenig kann der Abend vor dem Passahfeste der Abend sein, mit welchem der 14. Nisan begann. Sollten wir an diesen Abend denken, so hätte mindestens geschrieben werden müssen: vor dem Passah (*πρὸ δὲ τοῦ πάσχα*), oder: einen Tag vor dem Passah (*πρὸ μιᾶς ἡμέρας τ. π.*; vgl. 2 Macc. 15, 36). Um aber zu verstehen, warum Johannes hier abweichend von der Zeitbestimmung im vorhergehenden Kapitel vom Feste des Passah (*ἑορτὴ τ. π.*) zurück datirt, muß man sich an 4 Mos. 28, 16. 17 (vgl. 3 Mos. 23, 5. 6) erinnern, wo es heißt: Am 14. Tage des ersten Monats ist das Passah des Herrn, und am 15. Tage desselben Monats ist Fest. Das ganze alte Testament beachtet den Unterschied, daß es mit Passah nie die 7 Fest- und Freudentage bezeichnet, sondern entweder nur den 14. Nisan, oder das achttägige Fest (vgl. Keil, Arch. I, 393. Anm. 1). Auch die Synoptiker bezeichnen mit dem Ausdruck Passah entweder das Passahmahl des 14. Nisan, oder sie identificiren ihn mit dem andern „Tage der süßen Brote" (Luk. 22, 1. 7. Mark. 14, 1. 12.

Matth. 26, 2. 17) und zählen also acht Passahtage, gebrauchen ihn aber nie vom siebentägigen Feste. Man kann sich leicht denken, daß diese Unterscheidung zwischen Passah und Fest des Passah, welche auch Johannes macht (vgl. auch 2, 13. 23. 6, 4. 12, 1. 13, 29. 18, 39. 19, 14; Quandt, S. 86), unter dem Volke ganz gebräuchlich war. Wenn es hieß: Am 14. ist Passah; so hatte der 14. diesen Namen ursprünglich von dem Passahmahl, welches an dem ihm folgenden Abend bereitet und genossen wurde; der Name traf noch mehr zu, als man später um die Menge der Passahlämmer zu bewältigen, mit dem Schlachten derselben schon um 3 Uhr nachmittags anhob. Als nun im Laufe der Zeit pharisäische Strenge sich dazugesellte, schon in der Nacht aller Sauerteig entfernt wurde, und man sich an diesem Tage alles dessen enthielt, was nicht unmittelbaren Bezug auf die Passahfeier hatte: da hatte der Tag eben einen Feiertagscharakter, und wie man ihn den ersten Tag der süßen Brote nannte, so wird auch der ganze Tag im Volksmunde mit dem Namen Passah bedacht sein (gegen Wieseler S. 240). Daß nun dennoch der 15. Nisan als der eigentliche Festtag angesehen wurde, wird uns erklärlich sein, auch ohne daß wir uns daran erinnern, daß um die Mitternachtsstunde die Thore des Tempels geöffnet wurden (Jos. Ant. XVIII, 2. 2). — Ganz unmisverständlich konnte daher Johannes berichten, Jesus habe am Vorabend des Festes mit seinen Jüngern bei einem Mahle sich zusammengefunden, ohne daß er nöthig hatte, dieses Mahl noch näher als das gewöhnliche Passahmahl der Juden zu bezeichnen, denn die Abendmahlzeit am Festabend war bei den Juden das Passahmahl. Von diesem Mahle nun, so erzählt Johannes weiter, stand Jesus auf und betrat den Weg, der ihn am folgenden Morgen, also am ersten Festtage, den 15. Nisan (ἐν τῇ ἑορτῇ), in den Tod führte.

So wenig also gibt Johannes eine Correctur der von den Synoptikern aufgestellten Chronologie, daß er ihre Angaben über das Datum des Todestages Jesu noch ausdrücklich bestätigt; so allerdings, daß er mehr betont, wie der Anfang der letzten Leiden Jesu auf den Anfang des Passahtages gefallen sei, während jene hervorheben, daß der Herr zuvor noch das Passah mit seinem Volke gefeiert habe (v. Hofmann, Schriftbew. II, 204).

Von dieser einhelligen Erklärung aller Evangelisten, daß der Todestag Jesu der Tag nach dem Passahmahl gewesen sei, ist auszugehen. Was gegen die Richtigkeit derselben aus den evangelischen Berichten selbst beigebracht wird, läßt sich in die beiden Einwürfe zusammenfassen: 1) die Evangelisten, besonders die Synoptiker, charakterisiren den Todestag Jesu durch das, was sie von den Begebenheiten des Tages erzählen, als einen Werktag, und 2) die Evangelisten, besonders Johannes, stellen mehrfach in gelegentlichen Aeußerungen den ersten Festtag am Todestage Jesu als noch bevorstehend dar.

Ueber die hier in Betracht kommenden Stellen weiß ich nach allem, was schon über sie gesagt ist, nichts neues beizubringen. Eine lange Besprechung derselben ist auch schon deswegen ziemlich überflüßig, weil niemand nach ihnen sich erst ein Urtheil über den in Frage stehenden Gegenstand bildet, sondern jeder sich durch sie sein schon gewonnenes Urtheil bestätigen läßt. Man lasse sich durch die anscheinend umgekehrte Behandlung, welche diese Stellen bei Andreä (S. 302 ff.) gefunden haben, nicht irre leiten, und beachte, daß derselbe (S. 304) die Aussprüche Matth. 26, 17 u. Parall. als grundlegend auch für ihn bezeichnet und nöthigen Falls andere Aussprüche der Synoptiker sich anders zurechtlegen würde, als er gethan habe. Dasselbe wird für die betreffenden Stellen des vierten Evangeliums gelten: man wird sein Verständnis derselben stets durch Kap. 13, 1 bestimmt sein lassen. Es ist Selbsttäuschung, wenn man „voraussetzungslos" an jene Stellen zu gehen glaubt.

Gegen den ersten Einwurf ist einfach geltend zu machen: Wenn die Evangelisten, welche als Zeitgenossen, theilweise sogar als Augenzeugen der Begebenheiten schrieben, oder doch auf Zeitgenossenschaft resp. Augenzeugenschaft Anspruch erheben, und anerkanntermaßen eine genaue Bekanntschaft mit dem jüdischen Leben und Treiben an den Tag legen, uns etwas berichten, was am ersten Passahtage geschehen sei, so dürfen wir uns dabei beruhigen, daß solches wirklich am ersten Festtage geschehen ist. Ob das nun dem damaligen Brauche und dem Gesetze gemäß hat geschehen dürfen, oder ob hier Unsitten und gesetzwidrige Sachen vorliegen, das ist für die in Frage stehende Sache ohne Belang. Man mache sich nur klar, daß kein Evangelist, am wenigsten ein Fälscher, mit oder ohne Ab-

sicht sich in Widersprüche mit sich würde verwickelt haben. — Wer es allerdings über sich gewinnen kann, aus den von uns behandelten Grundstellen ein dem unseren entgegengesetztes Resultat herauszulesen, der wird in jenen Stellen eine Bestätigung seiner Ansicht finden.

Allerdings haben wir ein gewisses Interesse dabei, die von den Gegnern als ungesetzlich bezeichneten Handlungen gesetzlich erlaubt zu finden. Und ich wenigstens halte dies nicht für schwerer, als das Gegentheil (vgl. Wieseler, S. 272 ff.; Keim III, S. 469 ff.). Die Stelle Joh. 13, 29, sofern dort von der Handlung des Kaufens die Rede ist, erledigt sich durch Hinweis auf 2 Mos. 12, 16, wo für den ersten Festtag jede Handlung erlaubt wird, die zur Speise gehört, man müßte denn sagen, daß die Pilger sich wol Speise bereiten, aber nicht kaufen durften. — Die Bestattung des Herrn mußte nach 5 Mos. 21, 23 noch am selben Tage geschehen, und wenn die Jüngerinnen sich scheuten, auch den Sabbath über sich mit der Bestattung zu beschäftigen (Luk. 23, 56), so erklärt sich das einfach daraus, daß kein Werk der Noth mehr vorlag. Freilich bleibt uns durch die Darstellung der Evangelisten immer der Eindruck haften, daß der folgende Sabbath heiliger war, als der Todestag Jesu. Man wird aber auch nie im Stande sein, zu leugnen, daß der erste Festtag, was die Strenge in der Enthaltung von Arbeiten betrifft, dem Sabbath nachstand. Und wenn man etwa aus dem Talmud etwas anderes herausliest, so wird man die wiederholte Warnung Wieselers beherzigen müssen, seine Satzungen nicht ohne weiteres auf die Zeit Jesu anzuwenden, und auch Keim wird wol Recht haben, wenn er sagt, daß es sich bei ihm „um künstliche Hebung der vom Volke läßig behandelten Festtage“ handelte. Der Talmud fixirte nicht den Brauch zur Zeit Jesu, sondern prägte nur die Consequenz des Gesetzes aus: dieser Satz wird überhaupt zu beachten sein, wenn man die Frage, ob das, was die Evangelisten berichten, mit dem Festtagscharakter stimmt, aus dem Talmud zu beantworten sucht. Selbst wenn der um 9 Uhr morgens „vom Felde“ oder „vom Lande“ (rure, *ἀπὸ ἀγροῦ*; „im Gegensatz der Stadt“, Winer, Gramm. § 19, 1) heimkehrende Simon (Mark. 15, 21) gearbeitet hätte, würde man aus dem Talmud die Unmöglichkeit solcher Arbeit am ersten Festmorgen nicht nach-

weisen dürfen. Ob er aber wirklich gearbeitet hat? Wenn jeder Bauer, der heutzutage am Pfingstmorgen vom Felde kommt, — von den Städtern ganz zu schweigen — gearbeitet haben soll, so müßte man schließen, daß bei uns am Pfingstfeste viel gearbeitet würde. Was aber jeden und hier den Simon hinausgetrieben hat, das läßt sich bei der Menge der überhaupt vorhandenen Beweggründe begreiflicherweise nicht feststellen. — Die Hinrichtung des Herrn und der beiden Uebelthäter kommt hier gar nicht in Betracht, da durch das, was ein Römer that, ein jüdischer Festtag von den Juden nicht entheiligt wurde. Betreffs der Verhaftung und Verurtheilung Jesu wird man Andreä zugestehen müssen, daß sich mit zweifelloser Gewißheit kein Präcedenzfall in der heil. Schrift nachweisen läßt. Es genügt aber auch vollkommen der von Wieseler jedenfalls gelieferte Nachweis, daß beides weder im alten Testamente, noch in andern Schriften des jüdischen Volks verboten ist. Und das wird Andreä im Hinblick auf Stellen wie 4 Mos. 15, 32 ff., wo es nach V. 34 doch zu einer officiellen Gefangennahme kommt, und das Todesurtheil, wenn überhaupt, so doch nicht um des Sabbaths willen verschoben wird, wie ferner 2 Kön. 11, 4 ff., wo mit Wieseler die „vorher überlegte", die auf den Sabbath angeordnete Tödtung der Athalja unter Leitung des Hohenpriesters beachtet sein will, und mit Bezug auf alle jene neutestamentlichen Berichte von den Anschlägen der Feinde gegen Jesum am Sabbath (Luk. 4, 29. Joh. 7, 32. 44 f. 8, 20. 59. 10, 31) einräumen müssen, daß es dem Charakter und der Anschauungsweise der Juden durchaus fern lag, um des Sabbaths oder eines Festes willen von einer Verhaftung oder Verurtheilung Abstand zu nehmen. — Doch, wir würden es gar nicht wunderbar finden, wenn bei und neben der gegen Recht und Gesetz erfolgten Verwerfung des Herrn noch andere gesetzliche Verstöße vorgekommen wären.

Zur Unterstützung des zweiten Einwurfs: die Evangelisten stellten den ersten Festtag am Todestage Jesu als noch bevorstehend dar, scheinen mir die Stellen Mark. 14, 1. 2 (Matth. 26, 2—4). Joh. 13, 29. 19, 14 gänzlich untauglich zu sein. Caspari (S. 176) und Andreä (S. 294) freilich, welche die erste Stelle fassen, als laute der Beschluß der Hohenpriester und Schriftge-

lehrten: „Wir wollen Jesum mit List greifen, aber nur nicht am Passahfeste", behaupten nicht einsehen zu können, weswegen dieses Beschlusses Erwähnung geschehe, wenn er nicht zur Ausführung gekommen wäre. Das ist nun nicht Schuld der Evangelisten, denen alles daran liegt, uns in die Lage zu versetzen, in welcher Jesus sich zwei Tage vor dem Passah befand, und unsere Erwartung für die Passahzeit zu spannen. Daß Caspari und Andreä in den Evangelien nicht die leiseste Andeutung finden, dieser vermeintliche Beschluß habe eine Abänderung erfahren, ist uns nach ihrer Erklärung von Mark. 14, 12 u. Parall. sehr erklärlich. Jener Beschluß scheint mir aber nach der Erzählung des Markus anders aufgefaßt werden zu müssen. In dem Satze: Sie suchten, wie sie ihn mit List griffen, handelt es sich offenbar um keine Zeitbestimmung, sondern die Frage, welche in der Priesterversammlung zur Verhandlung stand, lautete einfach: Welche List wenden wir an, um ihn in unsere Gewalt zu bekommen? Wenn Markus nun begründend fortfährt: Denn sie sagten (ἔλεγον γάρ V. 2), so kann die Begründung nichts über die Zeit aussagen wollen, denn von ihr ist keine Rede. Die Begründung kann nur auf einen ausgelassenen Gedanken gehen, der sich an das „mit List" (ἐν δόλῳ) anschließt. Warum mit List? wird man fragen. Er feierte ja das Fest öffentlich mit; Gelegenheit, sich seiner zu bemächtigen, bot ja das Passahfest reichlich dar; was soll nun noch ein heimlicher Ueberfall? Ich kann keinen andern Gedanken finden, der einer Begründung bedurfte. Nun wird sich V. 2 im Anschluß an V. 1 etwa so fassen lassen: Sie beschlossen ihn mit List zu greifen, weil sie einen Volksaufstand befürchteten, wenn es am Feste geschähe. Das „am Feste" (ἐν τῇ ἑορτῇ) ist offenbar im Gegensatze zu „mit List" (ἐν δόλῳ) gedacht. Versteht man es von der Zeit, so gibt's keinen Sinn, denn der Festtag war kein Hindernis für einen heimlichen Ueberfall. Was aber „am Feste" geschieht, hat häufig, auch bei uns, den Nebenbegriff des Oeffentlichen. Und nur, wenn wir annehmen, der Evangelist habe mit dem Ausdruck: „Ja nicht am Feste!" eine öffentliche, vor allen Festgästen stattfindende Festnahme Jesu durch die Behörde ausgeschlossen wissen wollen, erhalten wir einen Gegensatz zu dem „mit List" und damit einen passenden Sinn (vgl.

Klostermann: Marcusevangelium S. 267). Nach dieser Erklärung trägt diese Stelle für die obige Frage nichts aus.

Ebenso unbrauchbar ist das Argument, welches man aus dem Misverstande der Jünger hernimmt, Jesus habe dem davoneilenden Judas den Auftrag nachgerufen, er solle Festbedürfnisse einkaufen (Joh. 13, 29). Wir wollen zugeben, daß diese Auffassung der Jünger wenig Sinn hat, wenn der Herr die Mahnung zur raschern Ausführung seines Vorhabens dem Judas am Vorabend des Festes gab; sie hat aber noch viel weniger Sinn, wenn Judas zur Erledigung seiner Geschäfte noch einen ganzen Tag Zeit hatte. Wir sind aber auch der Ansicht, daß die Jünger, welche jedenfalls etwas falsches dachten, nicht nothwendig etwas vernünftiges gedacht haben müssen, und überlassen es andern, aus der Einfalt der Jünger wissenschaftliche Gründe herzunehmen.

Auf die Stelle Joh. 19, 14 werden wir später bei der Frage nach dem Wochentage, an welchem der Herr gestorben ist, noch näher einzugehen haben. Wir bemerken hier nur noch folgendes. Die Abtheilung des Verses nach v. Hofmann (Schriftbew. III, S. 204), nach welcher zu übersetzen wäre: „Es war ein Rüsttag, um die sechste Stunde des Passah", erscheint mir zu hart. Außerdem besagt der Vers auch nach v. Hofmann nicht, was er besagen soll; es hätte Passahfest statt Passah stehen müssen: eine Unterscheidung, welche Johannes hier wie 13, 1 beachtet haben würde, wenn er statt des achttägigen Festes den ersten Festtag verstanden wissen wollte. Schon aus diesem Grunde können wir denen nicht zustimmen, die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* übersetzen: „Rüsttag auf das Passah", und unter diesem Rüsttag den 14. Nisan verstehen, der ja selber auch nach Johannes zum Passah gehörte (s. o. u. vgl. Meyer zu Joh. 18, 39). Wir übersetzen „Rüsttag im Passah", oder vollständig: „Es war ein in das Passah fallender Rüsttag", und behalten uns die weitere Begründung dieser Uebersetzung vor. Die Stelle sagt also nicht, daß der Herr am 14. Nisan gekreuzigt sei, und gibt über das Datum des Todestages überhaupt keine Aufklärung.

Als Hauptbeweisstelle gegen die von uns vertretene Ansicht wird stets Joh. 18, 28 aufgeführt werden. Der Bericht, daß die Juden, welche Jesum zu Pilatus geleiteten, nicht in das durch die

Einwohnung eines Heiden unreine Haus giengen, um nicht selbst unrein und damit unfähig zu werden, das Passah zu essen, erweckt allerdings die Vorstellung, daß das Passahmahl noch bevorstand und erst am Abend des laufenden Tages gehalten werden mußte. Denn daß unter denen, welche Jesum zu Pilatus führten, die V. 12 erwähnten Diener der Juden zu verstehen seien, welche vor dem Hause des Heiden umkehrten und in ihre Wohnung sich begaben, um das bisher wegen Zeitmangels versäumte Passahessen nachzuholen, wie Paul (Stud. u. Krit. 1866, S. 367 ff.) die Sache darstellt, ist ein exegetischer Kunstgriff, welchen die nachfolgende Erzählung als unstatthaft darstellt. Aus dieser ergibt sich doch, daß niemand in das Haus gieng, denn wenn Pilatus mit den Juden zu sprechen hatte, er trat heraus. Es fürchteten also alle die Verunreinigung; an jedem andern Tage würde ihre Wuth sie wol nicht abgehalten haben, auf die Gefahr hin unrein zu werden hineinzugehen, aber die für sie bestehende Verpflichtung, „Passah zu essen", hielt sie diesmal zurück.

Sollten die Leser an diesem Ausdruck keinen Anstoß nehmen und nicht einen Widerspruch mit der Zeitbestimmung in 13, 1, welche nicht ohne Hinblick auf die sonstige evangelische Ueberlieferung gegeben war, constatiren, sofern nach jener das Passahmahl schon beendet war, nach diesem Ausdruck noch bevorstand: so mußte ihnen der Sprachgebrauch nicht fremd sein, nach welchem „das Passah essen" nicht auf das Essen der solennen Passahmahlzeit beschränkt war. Fand sich dieser Sprachgebrauch vor, so verstand es sich für die Leser des vierten Evangeliums von selbst, daß sie die Vorstellung, das hier Erzählte habe sich am Morgen des ersten Festtages zugetragen, nicht aufgaben, sondern in Uebereinstimmung mit dieser durch den Evangelisten selbst hervorgerufenen Vorstellung jenen Ausdruck sich zurechtlegten. Daß aber ein solcher Sprachgebrauch vorkam, dafür bürgt uns schon diese Stelle selbst. Er lag unzweifelhaft nahe; denn da das Schlachten und Essen (*θύειν καὶ φαγεῖν*) des Lammesopfers das Charakteristische am Feste war, so wäre es fast seltsam, wenn diese Ausdrücke nicht zur allgemeinen Bezeichnung der Festfeier gebraucht worden wären. Zudem finden sich von jenem Sprachgebrauch auch sonst unzweideutige Spuren. Josephus spricht vom „Schlachten des Festes" (Ant. XVII, 9. 3:

πάσχα δὲ ἡ ἑορτὴ καλεῖται ... καὶ θύουσιν αὐτὴν προθύμως), und 2 Chron. 30, 22 wird von den Juden erzählt, daß sie das Fest (das Passah) sieben Tage gegessen hätten. An diesen Stellen sind die Ausdrücke Schlachten und Essen in ganz evidenter Weise zur Bezeichnung der ganzen siebentägigen Feier gebraucht; ist aber die siebentägige Feier ein Essen genannt worden, so wird niemand leugnen können, daß auch die Feier des ersten Tages so bezeichnet werden konnte. Ueber die Ausrede, daß es im Buche der Chronika nicht heißt, „das Passah essen“, sondern „das Fest essen“, wüßte ich mich wenigstens nur zu wundern. Fraglich mag hier bleiben, ob speciell das Essen der Chagiga am 15. Nisan gemeint sei, wie Wieseler vermuthet, oder ob wir es hier mit einer schon stärker abgeschliffenen Phrase zu thun haben, welche mit „das Passah halten oder feiern“ gleichbedeutend ist. Daß diese Erklärung den heutigen Exegeten gezwungen vorkommt, darauf kommt nichts an, es handelt sich um die größere oder geringere Geläufigkeit jenes Ausdrucks als Phrase im Volksmunde, und darüber läßt sich freilich streiten. Daß das Vorkommen der Phrase im höchsten Grade wahrscheinlich ist, wird man nicht leugnen können. Ob Johannes sie hier gebraucht hat, darüber — man wolle sich dies noch einmal klar machen! — entscheidet allein die Auffassung von 13, 1.

Indem wir hier unsere Untersuchung über den Monatstag des Todes Jesu schließen, stellen wir unser Resultat noch einmal zusammen. Nach ganz unzweideutigen, eigens zum Zwecke der Chronologie gemachten Angaben aller Evangelisten begann das letzte zum Tode ausgehende Leiden des Herrn nach dem Genusse des gesetzlichen Passahmahles am Beginn des Festes, und am ersten Festtage ward er gekreuzigt. Dieser Aussage wird durch gelegentliche Aeußerungen in den Berichten über des Erlösers Ausgang nicht widersprochen; weder wird der Todestag Jesu als ein Werktag ohne festlichen Charakter hingestellt, noch wird angedeutet, daß der erste Festtag am Todestage noch bevorgestanden habe.

Was die Evangelisten nun weiter über den Wochentag des Todes Jesu berichten, und wie sie dies thun, dient unserer Anschauung zur Bestätigung. Es geschieht nämlich nicht im Sinne der Evangelisten, daß man diesen Wochentag in indirecter Weise

so berechnet, daß man vom ersten Wochentag, an welchem der Herr auferstand (Mark. 16, 2. Luk. 24, 1. Matth. 28, 1. Joh. 20, 1), um einen Tag, den Wochensabbath, an welchem er und die Seinen ruhten (Luk. 23, 55 ff.), zurückrechnet und so den Freitag als den Todestag findet. Diese Rechnung ist freilich unzweifelhaft richtig und bedarf gegenüber der Behauptung Seiffarths (Chronol. Sacra; Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn, S. 125 ff.), der Donnerstag sei der Todestag Jesu, keines weiteren Beweises. Es ist aber zu beachten, daß die Evangelisten den Freitag ganz direct als Todestag angeben. So nämlich glauben wir ihre wiederholte Angabe, es sei ein Rüsttag (eine Paraskeue) gewesen, als man den Herrn zum Tode brachte, verstehen zu müssen. Andreä freilich will die Annahme, Rüsttag sei ein nur dem sechsten Wochentage zukommender Name, bereits widerlegt haben (S. 316). Ein Beispiel jedoch, nach welchem auch der Vortag eines Festes mit dem Namen Rüsttag bezeichnet wird, und durch welches allein unsere Ansicht fraglich gemacht werden könnte, bringt er uns nicht; dagegen bemerkt er wiederholt, an sich habe der Name Rüsttag jedem Tage gegeben werden können, welcher der Zurüstung auf ein folgendes Fest oder einen folgenden Sabbath diente (S. 302). Mit dieser zweifellos richtigen Bemerkung ist aber nichts widerlegt. An sich kann auch der Name Weihnacht jeder Nacht gegeben werden, die durch irgend welche göttliche Thaten geweiht worden ist, z. B. der Nacht vor dem Charfreitage. Bei den betreffenden Stellen der Evangelien will nicht gefragt sein, welcher Auffassung die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes Raum gibt, sondern welcher Sprachgebrauch durch den Wortlaut der Stelle selbst vorausgesetzt wird. Da will denn vor allen Dingen die Stelle Mark. 15, 42 beachtet sein. Wenn hier dem Ausdrucke Rüsttag noch eine Erklärung durch „Vortag des Sabbath" hinzugefügt wird, so geht daraus allerdings hervor, daß der Ausdruck Rüsttag von den Lesern misverstanden werden konnte. Wenn aber Markus dies Wort ohne weiteres durch „das heißt" (ὅ ἐστιν) umschreibt, so ist in diesem Zusammenhange völlig klar, daß er es nicht als eine Einschränkung des Begriffs Rüsttag verstanden wissen will, wenn er damit den Tag vor dem Sabbath benennt, daß vielmehr jenes

Wort diese Einschränkung durch den Sprachgebrauch längst erfahren hat. Man merkt deutlich, daß Markus für Leser schrieb, welche des Griechischen wol kundig waren und folglich wußten, was Rüsttag an sich bedeuten konnte, die aber mit dem Sprachgebrauch nicht vertraut waren, nach welchem Rüsttag gleich Rüsttag auf den Sabbath ist (vgl. Meyer z. d. St. „ὅ ἐστιν, was so viel wie Vorsabbath ist“). — Auch alle weiteren Stellen, in denen das Wort vorkommt, bestärken mich in der Ansicht, daß Rüsttag (παρασκευή) eine so gewöhnliche Bezeichnung des sechsten Wochentages war, wie unser „Freitag“. Man beachte z. B. Ignat. ad Phil. 13 (μὴ παρορᾶτε τετράδα καὶ παρασκευὴν νηστεύοντες), nach welcher Stelle der Rüsttag eine ebenso feste und bekannte Stellung in jeder Woche hat, wie der vierte Wochentag. Bedenkt man nun, daß der Rüsttag auf das Fest von allen Evangelisten zum Fest gerechnet und von den Synoptikern ausdrücklich der erste Tag der süßen Brote genannt wird; nimmt man dann hinzu, daß man den Rüsttag überall mit Ausnahme von Joh. 19, 14 mit dem Sabbath anstatt mit dem Passah in Verbindung gesetzt findet: so geräth man durch die Vorstellung, die Evangelisten hätten durch die Bezeichnung des Todestages Jesu als eines Rüsttages den folgenden Tag als ersten Festtag hinstellen wollen, in eine schöne Verwirrung. —

Allerdings ist es sehr auffällig, daß die Evangelisten den Todestag des Herrn so nachdrücklich als den Tag vor dem gewöhnlichen Wochensabbath bezeichnen, wenn dieser Tag der erste Festtag des Passah war. Dies scheint mir jedoch nur dann eine richtige Erklärung zu finden, wenn der Todestag Jesu wirklich der erste Festtag war. Denn fiel der in Rede stehende Sabbath auf den Tag nach dem ersten Festtage, der ebenfalls den Namen Sabbath hatte, so mußten die Evangelisten einer Verwirrung vorbeugen, welche bei den Lesern durch die einfache Nennung des Sabbaths entstehen konnte. Diese Verwirrung war um so leichter möglich, als 3 Mos. 23, 11 den Priestern befohlen war, die Erstlingsgarbe dem Herrn darzubringen „des andern Tages nach dem Sabbath“, und im Todesjahre des Herrn dieser Tag nach dem Sabbath, an welchem die Garben gewebet werden mußten, ein Wochensabbath war. Daß dies der Grund war, weswegen Matthäus statt des näherliegenden, aber obigen

Umstandes wegen sehr misverständlichen: „des andern Tages, an einem Sabbath“ das auffälligere: „des andern Tages, der da folgt nach dem Rüsttage“ schrieb (27, 62), hat auch Meyer (z. d. St.) anerkannt. Bei diesem Zugeständnisse kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß Matthäus den Ausdruck Rüsttag nur in der Einschränkung auf den Wochensabbath gebraucht, und daß seine Leser ihn nur in dieser Beschränkung kennen. — Ganz dieselben Bemerkungen treffen auch bei Joh. 19, 31 zu. Gerade deswegen, weil die Leser wußten, das zuletzt Erzählte habe sich am Sabbath zugetragen, muß Johannes ihnen erklären, wie es gekommen, daß der folgende Tag, wie er schrieb, ein Sabbath gewesen; und dies thut er durch den eingeschobenen Satz: Es war nämlich ein Rüsttag (ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν). Es traf sich im Todesjahre des Herrn gerade so, daß sein Todestag, welcher mit dem Anfang des Passahfestes', also mit dem Festsabbath zusammenfiel, ein Rüsttag, ein Freitag war, und daß also ein Wochensabbath folgte. Dem steht nicht entgegen, daß er diesen Sabbath groß nennt; dadurch daß er in das Fest und auf den Tag nach dem Festsabbath (3 Mos. 23, 11) fiel, war er wirklich größer, als andere Wochensabbathe.

Wenn wir nun noch, so weit dies in der Kürze geschehen kann, die Frage nach dem Todesjahre erledigen, so hoffen wir hier eine weitere Bestätigung unseres Resultats zu finden. Wenn sich nämlich herausstellen sollte, daß in einem der Jahre, die man als Todesjahre des Herrn von vorn herein gelten lassen kann, der 15. und also auch der 1. Nisan auf einen Freitag gefallen ist, so wäre damit die Richtigkeit unserer Annahme in hohem Grade wahrscheinlich gemacht. Einen vollständigen Beweis würde man erst durch den Nachweis erhalten, daß das so gefundene Jahr mit den übrigen chronologischen Daten des Lebens Jesu Christi stimmt. Zufolge der Notiz Luk. 3, 23, nach welcher Jesus im Alter von etwa 30 Jahren seine Wirksamkeit begann, die wenigstens nach der Rechnung des Johannes etwa 3 Jahre betrug, war der Herr etwa 33 Jahre alt, als er starb. Nun wird allgemein angenommen, daß unsere angeblich von der Geburt unseres Heilands anfangende Jahreszählung erst mehrere Jahre nach dieser Geburt beginnt. Wieviel Jahre vorher Christus wirklich geboren ist, wird verschieden an-

gegeben; die Mehrzahl der Chronologen rechnet drei bis fünf Jahre. Haben wir recht gesagt, daß im Todesjahre des Herrn der 15. Nisan auf einen Freitag fiel, so müßte sich ein Jahr mit diesem Merkmale unter den Jahren 28—33 unserer Zeitrechnung finden lassen. Wirklich hat Wurm auf Grund seiner allgemein als richtig anerkannten Tabellen über den Eintritt des Neumondes berechnet, daß im Jahre 30 der erste und somit auch fünfzehnte Nisan auf einen Freitag gefallen sei. Man könnte an der Richtigkeit dieser Berechnung durch Caspari irre gemacht werden, denn derselbe rechnet auf Grund derselben Tabellen heraus (S. 15ff.), daß im Jahre 30 der 15. Nisan ein Sonnabend war. Den Irrtum Caspari's, welchen auch schon Wieseler (S. 162) aufgezeigt hat, werden wir aus seiner eigenen Darstellung, durch die wir uns über die Sachlage instruiren wollen, am besten erkennen. Die Juden, sagt Caspari S. 2ff. über das jüdische Kalenderwesen, hatten ein Mondjahr mit 12 Monaten von theils 29, theils 30 Tagen. Mit dem 31. Tage begann ein neuer Monat, falls nicht am 30. Tage durch Zeugenaussagen festgestellt wurde, daß die neue Mondphase schon gesehen war. In diesem Falle wurde selbst noch um die Zeit des Abendopfers dieser dreißigste Tag zum ersten des nächsten Monats erklärt. Nun können wir aus den astronomischen Berechnungen ersehen, wann der Neumond eintrat; es läßt sich aber nicht mit Sicherheit bestimmen, wie lange nachher diese Phase sichtbar wurde. Unter Umständen ist es möglich, den Mond 14 bis 23 Stunden nach der Conjunction zu sehen; mit Sicherheit aber ist er nach 24 Stunden sichtbar. Sehr wird man sich nicht irren, wenn man, um den ersten Tag des Monats nach altjüdischer Art durch die Phase zu finden, zum astronomisch berechneten wahren Neumonde noch 24 bis 48 Stunden addirt. Die meisten Chronologen haben die Regel von Wurm angenommen, $1\frac{1}{2}$ Tage hinzuzuzählen. Im Jahre 30 trat der Neumond nach Wurms Berechnung am Mittwoch den 22. März, abends 8 Uhr 8 Minuten, oder wie Oudemans, Professor der Astronomie zu Utrecht, berechnet hat, 8 Uhr 2 Minuten ein. — Wenn wir uns nun mit unserer Berechnung an die im Vorhergehenden aufgestellte Regel halten, müssen wir den Tag des Neu-

mondes bestimmen können. Es ist mir unerfindlich, weswegen Caspari dies nicht gethan hat. Denn es ist doch offenbar gegen die Regel, daß er (S. 17) den am Abend des 23. März beginnenden sechsten Wochentag der Juden, also nach unserer Rechnung den 24. März deswegen nicht als ersten Nisan anerkennen will, weil beim Beginn dieses Tages (23. März, 6 Uhr abends) der Mond erst 22 Stunden alt war, und nun den Mond noch 24 Stunden älter werden läßt, um mit dem Anbruch des Sabbaths (24. März, 6 Uhr abends) den ersten Nisan zu beginnen, der dann mit unserm 25. März zusammenfiele. Nach dieser Rechnung fällt allerdings auch der 15. Nisan auf den Sabbath (8. April). Der Regel gemäß, nach welcher 1½ Tage zum Eintritt der Conjunction zu addiren sind, wurde der Mond schon Freitag den 24. März 8 Uhr morgens sichtbar, und der Regel gemäß wurde dieser Tag, falls er der 30. des vorigen Monats war, zum ersten des nächsten Monats erklärt. Man wird gewiß kaum fehlen, wenn man annimmt, daß der Mond zwischen Donnerstag den 23. März 6 Uhr abends und der Mincha des nächsten Tages, also 22 bis 43 Stunden nach dem astronomischen Neumond sichtbar geworden sei. Ob er in dieser Zeit gesehen ist, kommt nicht einmal in Frage, da Wieseler (S. 290ff.: „Ueber die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu") erhärtet hat, daß zur Zeit Jesu der „erste Nisan nicht nach unmittelbarer Beobachtung des sichtbaren Mondes, sondern nach vorhergehender Berechnung seines Erscheinens" (S. 293) bestimmt wurde. Es ist also anzunehmen, daß der 24. März, ein Freitag, zum ersten Nisan geheiligt wurde. Darnach war auch der 15. Nisan ein Freitag, der mit dem Abend des 6. April begann.

Es war also den 15. Nisan, Freitag den 7. April 30, als man unsern Herrn an's Kreuz schlug.

Von diesem Anhaltspunkt aus begeben wir uns nun daran, an der Hand der evangelischen Berichte, die letzten Lebenstage Jesu Christi zu überblicken. Wir hoffen, daß unsere Angaben über den Todestag des Herrn in den verschiedenen, an sie geknüpften Berechnungen sich bewähren werden.

Zweimal finden wir in den Evangelien eine Zeitangabe, welche

durch eine Rückrechnung vom Passah gebildet wird. Die erste begegnet uns bei Johannes, wo es Kap. 12, 1 heißt, sechs Tage vor dem Passah sei Jesus nach Bethanien gekommen. Die andere lesen wir Matth. 26, 1. 2 (vgl. Mark. 14, 1), wo erzählt wird, Jesus habe am Schlusse seiner eschatologischen Reden zu seinen Jüngern gesagt: Ihr wißt, daß nach zwei Tagen das Passah eintritt. Je aufrichtiger wir mit Wieseler (S. 264) bedauern, daß solche klare chronologische Formeln zu so verschiedenen Deutungen den Vorwand geboten haben, desto betrübender ist es für uns zu sehen, daß auch Wieseler durch seine Auslassungen über die erste Stelle das Verständnis menschlicher Rede unsicher gemacht hat. Von der Beantwortung zweier Fragen hängt das Verständnis dieser chronologischen Formeln ab: Von welchem Termin ab werden die Tage rückwärts gezählt? und: Wie sind die Tage zu berechnen, welche zwischen diesem Termin und der Geschichte liegen, die sich im Beginne dieses Zeitraums zugetragen hat?

Die erste Frage ist zum Schaden der Sache von den meisten Exegeten nicht klar gefaßt und beantwortet. Sehe ich recht, so ist auch Klostermann (S. 267 vgl. 273) mit Andreä (S. 321) darin einig, daß das Passah, von welchem an datirt wird, mit dem ersten Festtage des Passah gleichbedeutend sei. Soll das heißen, was wohl Andreä meint, daß man die Tage vom Morgen des 15. Nisan an zu zählen habe: so ist zu erwidern, daß kein Evangelist unter Passah den ersten Festtag versteht. Richtiger setzt Wieseler (S. 264) den Terminus a quo auf den Anfang des 15., an den Abend des 14. Nisan, läßt sich aber durch den jüdischen Nachttag so blenden, daß er den ganzen übrigen natürlichen Tag zu einem Tage vor dem Passah macht und den Abendtheil des 13. Nisan dazu. Da Wieseler den 15. Nisan auf den Freitag setzt, so kann er vermöge des Nachttages sowol den Donnerstag, wie den Mittwoch als Vortag vom Passah herausbringen! — Die Richtigkeit unserer obigen Behauptung, daß der natürliche Tag des 14. Nisan ebensowol mit dem Namen Passah, wie erster Tag der süßen Brote belegt wurde, mag hier dahingestellt bleiben: so viel ist jedenfalls unbestreitbar, daß, wenn ein Theil dieses natürlichen Tages benannt wurde, und man von diesem Theile an Tage zu-

rückrechnet, man nur nach natürlichen Tagen rechnen darf. Wer sich nicht selbst in das natürliche Leben hinein denken kann, sollte sich von Meyer belehren lassen, der nicht bloß bei Matth. 26, 2 so rechnet, sondern auch Kap. 27, 62 das „am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον)“ gegen die Meinung derer entscheidend sein läßt, die unter diesem Tage nach dem Rüsttage den Theil des Freitags nach Sonnenuntergang verstehen. Von einem vollen Tage ab, nicht von Stunden oder einem Theile des Tages werden Tage zurückgerechnet. Hat man sich erst diese Erkenntnis verschafft, dann beantwortet sich die Frage leicht, ob man vom 15. oder 14. Nisan an (die Tage im natürlichen Sinne gerechnet) zurückzählen soll, wenn es heißt, „vom Passah“ an solle man rechnen. Der natürliche Tag des 14. Nisan oder, im vorliegenden Falle, der 6. April ist der Tag, von welchem an Johannes seine Leser um sechs, Matthäus um zwei Tage zurückversetzt.

Wie diese zwischeneinfallenden Tage zu verrechnen seien, will nun weiter gefragt sein. Am einfachsten erledigt sich die Sache bei der Zeitbestimmung des Johannes, bei welcher nur gefragt werden kann, ob man sich denken solle, daß sechs, oder daß fünf Tage zwischen des Herrn Ankunft in Bethanien und dem Passah gelegen haben. Ueber die Antwort kann man wohl kaum zweifelhaft sein. Ebenso wenig, wie vor 1 oder 2 Tagen heißt, es liegen 1 oder 2 Tage dazwischen, sondern den ersten oder zweiten Tag vom Termin an habe man sich zu denken, also entweder den Tag unmittelbar vorher, oder so, daß ein Tag dazwischen fällt: gerade so wenig heißt 6 Tage vorher, man habe sich 6 Tage zwischen beiden Endpunkten zu denken, sondern den sechsten Tag vom Schlußtermin an gerechnet, so daß fünf volle Tage dazwischen liegen. Und so gewiß 2 Tage vor dem 14. Nisan der 12. und nicht der 11. Nisan ist, so gewiß ist 6 Tage oder der sechste Tag vor dem 14. Nisan oder 6. April der 8. Nisan oder der 31. März. Da das Passah auf Donnerstag fiel, so traf der Herr am vorhergehen- Freitag in Bethanien ein. — Bei Matthäus liegt die Sache in so fern nicht so einfach, als wir den Ausdruck „nach zwei Tagen ist das Passah“ in den andern „zwei Tage vor dem Passah“ umzusetzen haben. Die Berechtigung dazu scheint mir außer allem

Zweifel zu sein. Unmöglich ist es doch, mit Andreä (S. 322) zwischen dem Zeitpunkt, wo der Herr sagte, nach zwei Tagen sei das Passah, und dem Passah zwei volle Tage zwischeninneliegend zu denken. „Nach zwei Tagen (μετὰ δύο ἡμέρας)“ entspricht vollkommen dem deutschen „übermorgen“ und will, wie „zwei Tage vorher“, besagen, daß ein voller Tag zwischen beiden Endpunkten liege. Den zweiten Tag vor dem Passah haben wir uns jenes Wort gesprochen zu denken, also Dienstag, den 12. Nisan oder 4. April.

Ehe wir diese Data zum Ausgangspunkte weiterer Untersuchungen machen, wollen wir uns ihrer Zuverläßigkeit durch eine kurze negative Probe vergewissern. Datirt man die sechs Tage bei Johannes vom Freitag an, sei es, daß man diesen als 14. oder 15. Nisan ansieht, so muß Jesus am Sabbath in Bethanien angekommen sein, — eine Unwahrscheinlichkeit, die sich als Unmöglichkeit herausstellen wird, sobald es sich uns zeigt, daß der Herr von Jericho kam. Nimmt man den Sabbath als Endtermin, so fällt der sechste Tag auf Sonntag, der zweite Tag auf Donnerstag. Daß letzteres unmöglich ist, daß der Herr seine öffentliche Wirksamkeit im Tempel nicht an dem Tage beschlossen hat, an welchem er seine Jünger von auswärts in die Stadt sandte, das Passahmahl zu bereiten, bedarf keines Beweises. Aber auch die Ankunft Jesu in Bethanien am Sonntage führt zu der Unwahrscheinlichkeit, daß, wie wir später sehen werden, Jesus bei Zachäus zwei Nächte und einen Tag Herberge genommen habe. Wir haben also recht gesagt, der Todesfreitag Jesus sei der 15. Nisan, und von Donnerstag den 6. April an seien die Zeitangaben zu rechnen. Andreä täuscht sich sehr, wenn er seine „Berechnungsweise als die richtige klar nachgewiesen zu haben“ glaubt (S. 323); daß er die 2 Tage des Matthäus anders verrechnet, als die 6 Tage des Johannes, hier 5, dort 2 Tage einschiebt: das bleibt falsch, auch wenn alles andere bei ihm richtig wäre.

Die Tage von dem Einzuge des Herrn in Jerusalem bis zum zweiten Tage vor dem Passah lassen sich nun sehr leicht bestimmen, da die Synoptiker, und zwar Markus sehr genau, vom Einzuge an den Wechsel der Tage und die Geschichte jedes Tages aufge-

zeichnet haben. Nach Markus liegt zwischen dem Einzugstage und dem zweiten Tage vor dem Passah ein voller Tag (11, 11. 12. 19. 20). Der zweite Tag nach dem Einzuge war also der zweite vor dem Passah. Es war, wie oben nachgewiesen, ein Dienstag, der 12. Nisan oder 4. April, als der Herr mit einem Hinweis auf das nahe Passah und sein Ende seine öffentliche Wirksamkeit beendete. Mit einer Rede an die Jünger bei dem verdorrten Feigenbaum hatte er diesen Tag eröffnet, wie den vorigen mit der Verfluchung des Baumes. Dies geschah am Tage nach dem Einzuge in Jerusalem, der also am Sonntage, den 10. Nisan oder 2. April stattfand.

Innerhalb der 8 Tage vom 31. März bis zum 7. April, oder vom Freitage der Ankunft in Bethanien bis zum Freitage der Kreuzigung fehlen uns noch Mittwoch der 5. und Sonnabend der 1. April. Ueber den Mittwoch verlautet nichts; wir denken uns wohl am besten mit Keim (Bd. III, S. 208), daß der Herr ihn in der Stille Bethaniens zugebracht habe. In Bethanien hat er ja von Freitag an alle Nächte zugebracht, am Dienstag Abend finden wir ihn auf dem Wege dahin (Matth. 24, 3. Mark. 13, 3), und am Donnerstag sendet er seine Jünger von einem Orte außerhalb Jerusalems aus zur Bereitung des Passahmahls (Matth. 26, 18. Mark. 14, 13. Luk. 22, 10). Man wird es ja wohl auch erklärlich finden, daß der Herr, welcher am Dienstage die Wuth der Volksobersten sah und wol auch den Handel kannte, den Judas am selben Tage mit ihnen geschlossen hatte (vgl. Klostermann, S. 267 ff.), sich zurückzog; damit er nicht vor der Zeit hinweggeräumt würde. — Bei dem Sonnabend, welcher nach unserer Rechnung zwischen Jesu Ankunft in Bethanien und seinen von den Synoptikern berichteten Einzug zu setzen ist, liegt die Sache wegen Joh. 12, 12 schwieriger. Wenn die hier sich findende Notiz, Jesus sei am folgenden Tage nach Jerusalem gekommen, auf V. 1 zurückweist, so würde Johannes den Einzug auf den Sonnabend verlegen; das wäre aber, da man jetzt schwerlich noch von zwei Einzügen reden wird, ein Widerspruch wider die Synoptiker. Da nun außerdem der Sabbath sich zu einem solchen Einzuge als unpaßend erweist, so wird sich für uns fragen, ob wir berechtigt sind, für des Herrn Aufenthalt in Bethanien einen vollen Tag anzusetzen.

Andreä bezeichnet diese Annahme als „ziemlich willkürlich, da der Text durchaus nicht dazu nöthige“ (S. 321), übersieht aber bei solchem Einwurf zuerst, daß ganz dasselbe für seine Annahme gilt, Jesus habe den Sabbath bei Zachäus zugebracht, und dann, daß die Frage für uns nicht so liegt, ob der Text dazu nöthige, sondern ob er erlaube, daß zwischen Ankunft in Bethanien und Einzug in Jerusalem ein Sabbath einfalle. Wieseler nimmt sich diese Erlaubnis, wie schon oben angedeutet, aus seiner eigentümlichen Berechnung der sechs Tage vor dem Passah verbunden mit seiner Theorie vom Nachttage (S. 264). Der sechste Tag vor dem Passah ist nach ihm der Nachttag vom Abend des 8. bis zum Abend des 9. Nisan, also der natürliche Tag des Sonnabend mit dem Abendtheil des Freitag. Da dies der Tag der Ankunft war, so war der andere Tag, an welchem Jesus einzog, ein Sonntag. Da nun aber Jesus nicht am Sabbath in Bethanien eintreffen konnte, rechnet Wieseler plötzlich den sechsten Tag „vom Nachmittag des 14. Nisan, oder von der Zeit, wo das Passahlamm im Tempel dargebracht wurde“, und so wird denn der Sonntag unvermerkt für den Freitag zum „andern Tage“! „Wo bliebe da die Sicherheit des Verständnisses menschlicher Rede?“ ist man versucht mit Wieseler zu fragen. — Es muß hier zugestanden werden, daß eben keine Nöthigung vorliegt, die Zeitbestimmung des 12. Verses auf die des ersten zurückzubeziehen, so daß gemeint wäre, der Einzug fiele auf den fünften Tag vor dem Passah. Es liegt gewiß eben so nahe, an das „Tags zuvor“ stattgefundene Gastmahl und die Salbung durch Maria zu denken. Daß sich die Zeitbestimmung V. 1 auch über dieses Mahl erstrecke, wird schwerlich zu beweisen sein. Unmittelbar fällt nur die Ankunft (ἦλθεν Aor.) unter die Zeitbestimmung. Daß sie ihm nun während seiner Anwesenheit eine Abendmahlzeit bereiteten (ἐποίησαν Imperf.), wird nun ohne Rücksicht auf die obige Zeitbestimmung weiter erzählt. Da liegt die Vorstellung nahe, daß man, ehe der Freitag zu Rüste ging, das Mahl zubereitete, und daß die Salbung durch Maria während des am Sabbath (vgl. Luk. 14, 1) genossenen Mahles stattfand. Der folgende Tag war dann ein Sonntag, und zwar, da wir die Ankunft in Bethanien auf den

8. Nisan oder 31. März gesetzt haben, der 10. Nisan oder 2. April, was mit der Rechnung der Synoptiker stimmt.

Da nun der von Johannes berichtete Einzug des Herrn in Jerusalem unzweifelhaft derselbe ist, welchen die Synoptiker als eine Fortsetzung der Reise von Jericho aus darstellen (Luk. 19, 28), so gewinnen wir die Vorstellung, daß die Ankunft in Bethanien und der Aufenthalt daselbst, welchen die Synoptiker hier übergehen, um das bei demselben Vorgefallene später in sachlicher Verbindung zu berichten (Mark. 14, 3 ff. Matth. 26, 6 ff.), in die Reise des Herrn von Jericho nach Jerusalem hineinfiel. Und da Jericho von Bethanien nur 5—6 Stunden entfernt war, so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß der Herr diese Wegstrecke in einem Tage zurückgelegt hat. In Jericho hatte er bei Zachäus übernachtet (Luk. 19, 5), und der Text läßt keine andere Vorstellung zu, als daß er dort Tags zuvor, Donnerstag den 7. Nisan, 30. März eingetroffen ist. Mit dieser Ankunft in Jericho trat, so viel sich aus den evangelischen Berichten ersehen läßt, die erste Pause ein auf der Reise, welche der Herr nach Luk. 18, 31. Mark. 19, 32. Matth. 20, 17 begonnen hatte. Ist unsere Vermuthung richtig, daß der Anfangspunkt dieser Reise Ephraim war, so fragt sich, ob die Lage dieses Ortes zuläßt, daß Jesus von hier aus an einem Tage Jericho erreicht habe. Leider steht nichts gewisses darüber fest; während Ebrard das Städtchen (*πολίχνιον* Joseph. B. j. IV, 5. 9) südlich von Jerusalem sucht, verlegt es Caspari (S. 158) 15 Stunden nordwärts von Jerusalem in das samaritanische Gebiet, wo El-Farah liegt, 2 Stunden nordöstlich von Sichem. Am sichersten wird es sein, wenn wir dem Winke des Josephus (a. a. O.) folgen, welcher Ephraim in Verbindung mit Bethel nennt, das etwa 3 bis 4 Stunden nordöstlich von Jerusalem lag. Nehmen wir nun Ophra an der Grenze Samariens, am Rande einer öden Gegend *ἐγγὺς τῆς ἐρήμου* Joh. 11, 54, die nach dem Jordan hinabfällt, als den Ort an, wohin oder in dessen Umgebung der Herr sich zurückgezogen hatte (vgl. Ritter XV, 515. 527), so hindert uns nichts, anzunehmen, daß Jesus am Morgen des Tages seiner Ankunft in Jericho von hier aufgebrochen sei, denn dieser Ort ist von Jericho nur 6 bis 7 Stunden entfernt.

Wir glauben hiemit die kritische Untersuchung der vorliegenden Fragen abschließen zu dürfen. Es erübrigt, das Bild, welches sie uns von den letzten neun Erdentagen Jesu bieten, kurz zu zeichnen. Eine Uebersicht möge zunächst die folgende Tabelle geben.

Wochentag.	Monatstag.		Tagsgeschichte.	Belegstellen.
Donnerstag	30. März	7. Nisan	Aufbruch von Ephraim, Ankunft in Jericho.	Luk. 18, 31 — 19, 27; Matth. 20, 17—34; Mark. 10, 32—52.
Freitag	31. "	8. "	Reise von Jericho nach Bethanien.	Luk. 19, 28. 29; Matth. 21, 1; Mark. 11, 1; Joh. 12, 1.
Sonnabend	1. April	9. "	Gastmahl u. Salbung.	Joh. 12, 2—8; Matth. 26, 6—13; Mark. 14, 3—9.
Sonntag	2. "	10. "	Einzug in Jerusalem.	Joh. 12, 12—19; Mark. 11, 1—11; Luk. 19, 29—44; Matth. 21, 1—11.
Montag	3. "	11. "	Verfluchung des Feigenbaums, Tempelreinig.	Mark. 11, 12—19; Matth. 21, 12—19; Luk. 19, 45—48.
Dienstag	4. "	12. "	Feigenb. verdorrt, Streit- u. eschat. Reden.	Mark. 11, 20 — 14, 2; Matth. 21, 20—26, 5; Luk. 20, 1 — 22, 6.
Mittwoch	5. "	13. "	Stillleben in Bethanien.	
Donnerstag	6. "	14. "	Bereitung und Genuß des Passahmahles.	Matth. 26, 17—30; Mark. 14, 12—26; Luk. 22, 7—39; Joh. 13—17.
Freitag	7. "	15. "	Gefangennahme und Kreuzigung.	Joh. 18. 19; Luk. 22, 40—23; Matth. 26, 31 — 27; Mark. 14, 27—15.

Der gewaltige Eindruck, welchen die Auferweckung des Lazarus auf das ganze Volk machte, war für die schon längst gegen den Herrn aufgebrachten Priester und Schriftgelehrten eine Mahnung, energisch gegen ihn vorzugehen. In einer Sitzung des hohen Raths wurde sein Tod beschlossen; allen Juden wurde zur Pflicht gemacht, Jesum zu denunciren. In Folge dessen zog Jesus sich mit seinen Jüngern aus der Oeffentlichkeit zurück in die wüste, einsame Gegend bei Ephraim, damit er nicht vor der Zeit seinen Feinden überliefert würde. Am Feste, vor den Augen aller Festgäste sollte und wollte er zu Jerusalem sein Leben in der Erfüllung seines Berufs lassen. Darf man einer Ueberlieferung des Talmud, nach welcher jene Rathssitzung 40 Tage vor dem Passah, also Ende Februar, statthatte, einigen Glauben schenken, so verweilte der Herr einen Monat in dieser Zurückgezogenheit. Als nun acht Tage vor dem Passah die ersten galiläischen Festpilger die Jordansaue hinunter über Jericho der heiligen Stadt zueilten, brach er mit seinen Jüngern auf aus seinem Versteck. Kühn schritt er ihnen voran die Straße, deren Ende er kannte und voraussagte. Aber seine Jünger brachten ihm kein Verständnis entgegen. Wessen sie sich versahen, gab die Bitte der Kinder Zebedäi mit ihrer Mutter zu erkennen. Es war eine Bitte um Ehrenstellen in dem Messiasreiche, dessen Errichtung alle als bevorstehend erwarteten. Mit solchen Gedanken begleiteten ihn die Vertrauten, denen er das Geheimnis des Reiches erschlossen hatte. Weit ferner stand ihm das Volk, mit welchem er auf der Pilgerstraße am Jordan zusammentraf und in Jericho einzog. Während die Blinden am Wege ihn als Sohn Davids anriefen und er durch seine Wunderhülfe sich als solchen bezeugte, sah die sehende Menge in ihm nur Jesum von Nazareth. Während der Oberzöllner Zachäus, bei welchem der Herr übernachtete, sich des Heiles freute, das seinem Hause widerfahren war, murrte das Volk über seinen Heiland, daß er bei einem Sünder einkehrte. Ehe die Pilgerschar am andern Tage, Freitag den 31. März ihren Weg fortsetzte, suchte der Herr die fleischliche Hoffnung des Volks auf die Offenbarung des Reiches Gottes zu dämpfen. Durch das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden deutete er ihnen den Verzug an und mahnte zur treuen und klugen Verwaltung des anvertrauten

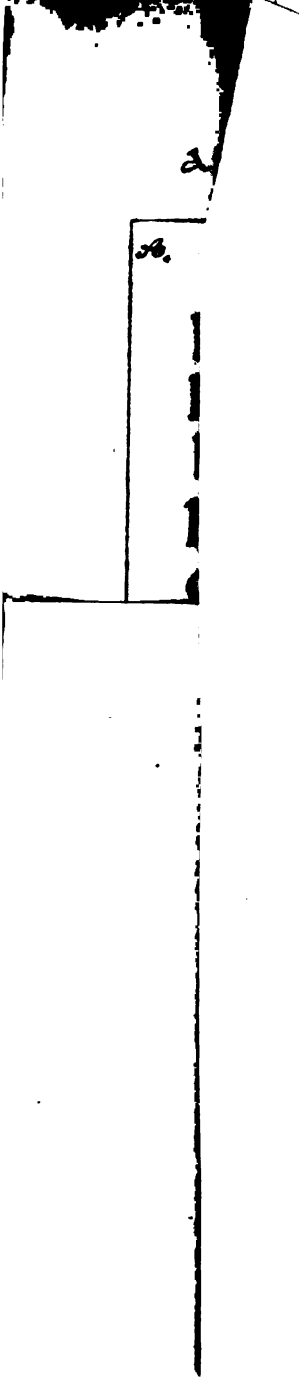
Gutes, denn mit der Aufrichtung des Reiches werde ein Gericht über alle ergehen. Eher als die ihn begleitende Volksmenge gelangte er in die Herberge; während jene noch eine halbe Stunde weiter nach Jerusalem wanderte, blieb er mit seinen Jüngern in Bethanien bei der ihm schon längst befreundeten, durch die Auferweckung des Lazarus ihm noch mehr verbundenen Familie, die er vor einem Monat als Flüchtling hatte verlassen müssen. Von der liebenden Verehrung, mit welcher man ihn hier aufnahm, gab die Salbung des Herrn durch Maria beim Sabbathmahl einen rührenden Beweis. Acht Tage später sollte er im Grabe liegen, und seine Freunde werden an die Einbalsamirung seines Leibes denken. Dessen gedachte er bei dieser Salbung und mußte das Liebeswerk der Maria gegen den geldgierigen Judas und die unverständigen Jünger in Schutz nehmen. Als nun das Volk auf die Kunde von Jesu Anwesenheit Bethanien zu einem Wallfahrtsorte zu machen begann, den Herrn und in dem erweckten Lazarus dessen Beglaubigung als Messias zu sehen, beschloß der hohe Rath den Tod beider Männer. Trotzdem wagte der Herr, am folgenden Tage, Sonntag den 10. Nisan oder 2. April, da man in Jerusalem die Passahlämmer auswählte, in die heilige Stadt einzuziehen, sich selbst allem Volke als Zions König darzustellen. Denn so zog er ein, daß jeder an die Weißagung Sacharja's vom sanftmüthigen König denken mußte, wenn er den Herrn auf dem Eselsfüllen inmitten der jubelnden Jünger und des lobpreisenden Volkes über den Oelberg reiten sah. Er selbst aber schaute voraus, daß seine Selbstoffenbarung die Verstockung seines Volks, seine Verwerfung und das Gericht über seine Feinde beschleunigen würde, und schluchzte laut weinend auf beim Anblick der Stadt. Der Zug bewegte sich langsam zum Tempel. Am Wege standen rathlos und zähneknirschend die Pharisäer, und das Volk hatte auf die Frage der über den pomphaften Einzug staunenden Jerusalemiten: „Wer ist dieser?“ nur die Antwort: „Dieser ist der Prophet Jesus aus Nazareth in Galiläa.“ Israels König aber zog in sein Haus auf Morija, darinnen heute die Passahlämmer ausgesondert werden mußten: — er selber das wahre Passahlamm. Nachdem er hier alles in Augenschein genommen, kehrte er mit seinen Jüngern nach Bethanien zurück. Am nächsten Morgen

treffen wir ihn wieder auf dem Wege nach Jerusalem. Ein blätterreicher, aber früchteleerer Feigenbaum — das Bild Israels — stand am Wege; ihn traf für seine verheißende, aber trügerische Gestalt der Fluch des nach seiner Frucht hungernden Herrn. Ein gleich trübes Bild bot ihm der Tempelvorhof, der zu einem Marktplatz umgestaltet war. Wieder, wie zu Anfang seines Auftretens, mußte er ihn reinigen; wieder, wie immer, lehrte und heilte er. So that er am Ende seines Lebens und schaute keine Frucht desselben. Nur die leidenschaftliche Bewunderung des Volkes hinderte die leidenschaftlich erregte Priesterpartei, ihre Mordgedanken am Herrn zur Ausführung zu bringen. Die Nacht zum Dienstag verbrachte er seiner Sicherheit wegen mit seinen Jüngern wieder in Bethanien. Als sich nun am andern Morgen befand, daß der mit dem Fluch belegte Feigenbaum verdorrt war, sagte der Herr den darüber verwunderten Jüngern, daß dem Glauben noch größeres möglich sei, er könne den Berg, der sie von Jerusalem trennte, er könne jedes Hindernis, welches ihnen den Zugang zu dem Herzen ihres Volks erschwerte, beseitigen, wenn er nur in einem von vergebender Liebe getragenen Gebete sich an Gott wende. Und diese Hindernisse waren groß und ihrer waren viele: das sahen die Jünger am letzten Tage des öffentlichen Auftretens ihres Meisters. Die Obrigkeit seines Volkes lehnte sich widerspenstig auf gegen das Recht, welches er in Anspruch nahm, und die entgegenstehenden Volksparteien griffen nach allen Mitteln, seinen Erfolg zu stören und ihn zu verderben. Doch mit überlegener Macht schlug der Herr alle Angriffe in seine Rechte zurück, und mit Weisheit entgieng er den Schlingen der Feinde. Von der Verteidigung ging er zum Angriff vor. In offener Rede und in den Gleichnissen von den Weinbergsgärtnern und von der königlichen Hochzeit sprach er ihnen das Urtheil der Verwerfung. In einer Rede an das Volk schleuderte er Wehe auf Wehe gegen die Führer und vernichtete, die ihn vernichten wollten. In ohnmächtiger Wuth standen sie da, angesichts des Volkes wagten sie keinen Gewaltstreich. Was zu thun sei, wurde nun sofort im Palaste des Hohenpriesters Kaiphas berathen, wohin sich die Erbitterten zurückzogen. Daß man bei seiner Festnahme, besonders jetzt um der Festgäste willen, alles Aufsehen vermeiden und zu einem heim-

lichen Ueberfall greifen müsse, stand fest. Judas, einer der Zwölfe, kam ihnen jetzt mit dem Anerbieten, seinen Herrn ihnen zu verrathen, außerordentlich gelegen. Als sich so die Häupter seines Volkes von ihm abgewandt hatten, begehrten etliche Heiden, Jesum zu sehen. Dieser erkannte den Wink des Vaters, daß die Stunde gekommen sei, in welcher er von der Erde zum Zeichen über alle Völker erhöht werden sollte. Die Stimme vom Himmel bestätigte es ihm. So gieng der Sohn aus dem Hause des Vaters, aber nicht allein als ein zorniger Richter, sondern zugleich ein Heiland, der auch der Witwe Scherflein beachtet. Auf dem Wege nach Bethanien wandte er sich vom Oelberge um zur Stadt mit dem heiligen Tempel und verkündigte den Jüngern die Zerstörung desselben, gab ihnen Rath und Trost für die schwere Zeit bis zu seiner Wiederkunft und mahnte durch die Gleichnisse von den zehn Jungfrauen und den anvertrauten Centnern zur Wachsamkeit, Treue und Klugheit, damit sie im Gerichte des Menschensohnes bestehen könnten. Es trat nun ein Tag völliger Ruhe ein, welchen der Herr wol in Bethanien mit den Seinen verbrachte. Als er hier anscheinend sorglos und ohne, daß er als Hausvater Vorbereitungen getroffen zu haben schien, das Fest erwartete, fragten ihn die Jünger am Donnerstage, den 14. Nisan, wo er das Passah zu halten gedenke. Sie fanden indes nach seinem Worte die Stätte bereitet und bereiteten ihm dort die Passahmahlzeit. Mit dem wehmütigen Ausrufe, es sei das letzte Mahl, das er mit den Seinen vor dem Tode halte, legte er sich nieder zu Tisch, und nachdem er das alttestamentliche Passah gehalten, stiftete er das Mahl der Versöhnung, die an seinen gewaltsamen Tod geknüpft ist. Die Jünger aber begriffen so wenig die sich hingebende Liebe ihres Meisters und den Ernst des Augenblicks, daß sie sich in Rangstreitigkeiten einließen. Der gekommen ist, ein Herr über alle zu sein, wusch den Jüngern die Füße und mahnte sie zum demütigen Dienst. Hierauf bemächtigte sich seiner die Todesstimmung. Das Gespräch über den Verräther und die Entlarvung desselben bewirkten in diesem teuflische Verstockung, Verrath sinnend ging er fort. Die heilige Familie war nun allein, und unumwunden erklärte der Herr, daß sein Tod ihm bevorstehe, und daß die Jünger ihn nach seiner Wieder-

erweckung in Galiläa wiedersehen würden. Diese konnten sich noch nicht recht in die Möglichkeit des Todes hineindenken, alle und besonders Petrus vermaßen sich, das Aeußerste mit ihm zu theilen. Aber verleugnen würden ihn alle und besonders Petrus mit ausdrücklichen Worten dreimal vor dem nächsten zweiten Hahnenschrei: so erklärte der Herr. Und als jene nun allmählich den Ernst der Lage zu würdigen begannen und aus ihrer Hoffnungsseligkeit in Traurigkeit verfielen, begann er die Trostreden, in denen er ihnen ein Wiedersehen und Stärkung durch seinen Geist verhieß. Mit Gebet wurde der Abend geschlossen. Um Mitternacht verließen sie die Stadt. Der erste Festtag, der 7. April des Jahres 30, war angebrochen, als der Erlöser in Gethsemane eintrat. Die Todesschauer, welche ihn hier mit aller Heftigkeit bestürmten, wurden mit Gebet überwunden, so daß er mit Ruhe und Festigkeit dem Verräther entgegengehen und sich gefangennehmen lassen konnte. Noch in derselben Nacht wurde er vom hohen Rathe verurtheilt, weil er die ihm zugeschobene eidliche Frage des Hohenpriesters dahin beantwortete, daß er Christus, der Sohn Gottes, sei. Von Juden und Heiden hatte er unerhörte Grausamkeiten und bittern Spott zu ertragen. Heilig wie im ganzen Leben blieb er in seinem Leiden. Als die Sonne aufging, sprach Pilatus das vor Gott und Menschen ungerechte Urtheil, welches nach Gottes Willen zur Rechtfertigung der sündigen Menschheit gedieh. Der um des Volkes willen blutete, wurde vor allem Volke auf Golgatha gekreuzigt. Der Macht hatte über sein Leben, gab es freiwillig dahin. In unerwarteter Zeit übergab er dem Vater seine Seele und verschied.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala.

Von

Dr. W. Schum in Halle a./S.

Dies Zeugnis altchristlicher Kunst wie moderner Barbarei ist zwar bereits im Jahre 1869 aus der unwürdigen Stellung als Umschlag eines Quedlinburger Polizei-Edictes von 1624 durch den dortigen Bürgermeister Herrn Brecht gerettet worden; doch ist es erst ganz vor kurzem in Verbindung mit einem anderen Stücke derselben kunstvollen Handschrift, das Herr Archivrath v. Mülverstedt 1865 in Magdeburg auf Quedlinburger Stiftsrechnungen von 1617/18 entdeckte, von der Hand des letzteren in der Zeitschrift des Vereins für die Geschichte des Harzes [1] zur Veröffentlichung und Besprechung gelangt. Bei dieser Gelegenheit sind namentlich alle Gründe, die auf die Provenienz der ganzen Handschrift ein Licht werfen könnten, reiflich erwogen worden, und scheint es schließlich doch am meisten glaublich, daß dieselbe von einem der sächsischen Kaiser aus Italien mit nach Deutschland gebracht, dem Stift Quedlinburg geschenkt und von den dortigen Stiftsoberen bald nach der kirchlichen Reform, spätestens aber in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts, zur Vermaculirung an einen

[1] Jahrgang 1874, S. 251—263.

Buchbinder abgegeben worden sei. Von so vielen Seiten und mit wie großer Sorgfalt dieser Fund auch damals durch Mülverstedts kundige Feder beleuchtet worden, so ist mit Absicht doch die Erörterung einiger Fragen offen geblieben, die hier nachzuholen versucht werden soll. Leider stand für die zu diesem Zwecke nothwendige nochmalige Untersuchung der Orginalien eben nur das Quedlinburger Exemplar zur Verfügung; das Magdeburger Fragment befand sich zur Zeit zum Zwecke der Abgabe an die königliche Bibliothek in Berlin und war somit vor Regelung dieser Verhältnisse der Benutzung nicht zugänglich. Auch die Untersuchung der Quedlinburger Blätter, die mir durch gütige Vermittlung des Vorstehers der hiesigen Waisenhaus-Buchhandlung Herrn O. Bertram von Herrn Bürgermeister Brecht in Quedlinburg mit höchst dankenswerther Freundlichkeit nach hier übersandt wurden, war in so fern mit Schwierigkeiten verbunden, als dieselben behufs besserer Conservirung zwischen zwei Glasplatten aufbewahrt werden und somit sowohl nähere Betrachtung namentlich bei verschieden einfallendem Lichte wie Durchzeichnen der Schriftzüge völlig unmöglich war. Verfasser dieses hat letzterem Mangel mit Herstellung einer Schriftprobe durch freies Nachzeichnen abzuhelfen gesucht und glaubt für die Genauigkeit der Nachbildung, namentlich des Schriftcharakters, einstehen zu können; nur die Höhe und Breite der Buchstaben ist vielleicht hie und da nicht ganz genau getroffen, so daß der Zwischenraum zwischen den Zeilen und die Breite der Columne an einigen Stellen etwas vom Originale abweicht.

Die erneute Durchsicht der Blätter ergab zugleich einige abweichende Lesungen gegen den bisher angenommenen Text, die in Verbindung mit näherer Berücksichtigung verschiedener graphischer Eigentümlichkeiten eine Wiederholung desselben wünschenswerth erschienen lassen [1]).

1) Die kleingedruckten Stellen sind ergänzt.

1. Blatt. (1 Sam. 9, 1 ff.)

ERAT VIR EX FILIIS BENIA
MIN ET NOMEN EI ERAT
CIS FILIUS ABIEL FILI SARARAE
FILI BACHIR FILI ARET FILI
VIRI JEMNAEI.
VIR POTENS ET HUIC FI
LIUS ERAT ET NOMEN EI
ERAT SAUL STATURA BO
NUS VIR BONUS NON
ERAT VIR NEMO MELIOR
SUPER HUNC IN FILIIS IS
TRAHEL NEQUE LONGIOR
SUPER HUMEROS EIUS SU
PER TOTAM TERRAM.
ET PERIERUNT ASINAE PA
TRIS SAULIS CIS ET DIXIT
CIS AD SAUL FILIUM SUUM
TOLLE UNUM E PUERIS ET SUR
GITE ET ITE ET QUAERITE
ASINAS ET TRANSIERUNT
IN MONTEM EFREM ET
TRANSIERUNT PER TER
RAM SELIHA ET NON
INVENERUNT ET TRANS
IERUNT PER TERRAM SA
GALIN ET NON INVE

NERUNT ET TRANSIERUNT
PER TERRAM LAMIN ET
NON INVENERUNT ET
INTRAVERUNT IN SIPHĀ
ET SAUL DIXIT PUERO SUO
QUI CUM EO ERAT VENI
REVERTAMUR NE RELE
VATUS PATER MEUS NEG
LEGAT DE ASINIS ET SOLLI
CITUS SIT PRO NOBIS ET DI
XIT EI PUER ECCE HOMO
DĒI. IN HAC EST CIVITATE.
ET HOMO PRAECLARUS.
ET QUIDQUID LOCUTUS FUE
RIT CONTINGET ET NUNC
EAMUS UT INDICET NO
BIS VIAM NOSTRAM IN
QUA PROFECTI SUMUS.
ET DIXIT SAUL PUERO SUO
ECCE IBIMUS ET QUID OFFE
REMUS EI QUONIAM PA
NES DEFECERUNT NOBIS
UT OFFERAMUS HOMINI
DĒI. QUOD SUFFICIAT NO
BIS ET RESPONDIT PUER
SAULI ET DIXIT ECCE INVĒ

2. Blatt. (1 Sam. 15, 10 ff.)

ET FACTUM EST VERBUM
DN̄I AD SAMUEL DICENS
PAENITET ME QUONIĀ
CONSTITUI SAUL RE

DN̄O. STATUAT OMNIA
QUAE LOCUTUS EST DN̄S.
ET DIXIT SAMUEL ET
QUAE EST VOX HUIUS GRAE

GEM QUONIAM AVER
SUS EST A ME ET VERBA
MEA NON STATUIT ET
CONTRISTATUS EST SA
MUEL ET CLAMAVIT AD
DN̄M TOTA NOCTE ET
ANTE LUCEM SAMUEL
ABIIT IN OBVIAM ET RE
NUNciARUNT SAMUEL
DICENTES ABIIT SAUL IN
CARMELLUM ET SAMU
EL ADDUXIT AD SE MANŪ.
ET CIRCUMEGIT CURRUM.
ET DESCENDIT IN GALGA
LA Et veNIT SAMUEL AD
SAUl eT ECCE SAUL OFFE
REBat hOLOCAUSTUM
DN̄O inITIA PRAEDARŪ.
QUAe adTULIT EX AMA
LECH ET PERVENIT SA
MUEL AD SAUL ET DIXIT
EI SAUL BENEDICTUS TU

GIS IN AURIBUS MEIS ET
VOX BOUM QUAM EGO
AUDIO ET DIXIT SAUL
EX AMALECH ADTULI EA
QUAE PRAEDAVIT POPU
LUS OPTIMA GRAEGIS ET
BOUM IMMOLENTUR
DN̄O. DĒO. TUO RELIQUA
AUTEM DISPERDIDI ET
EXTERMINAVI.
ET DIXIT SAMUEL AD SAUL
EXPECTA ET INDICO TIBI
QUAE LOCUTUS EST DN̄S.
AD ME NOCTE ET DIXIT
EI SAUL LOQUERE ET DI
XIT SAMUEL AD SAUL
NONNE MINIMUS ERAS
TU IN CONSPECTU TUO
DUX SPECTORUM DE
TRIBU ISTRAHEL ET UN
XIT TE DN̄S IN REGEM
SUPER ISTRAHEL ET MI

Außerdem trägt jedes der beiden Blätter in kleineren Charakter[n] die der Itala noch eigentümliche Ueberschrift „Regnorum“. Da[ß] die ersten drei Zeilen der ersten Columne jedes Blattes mit rothe[r] Tinte geschrieben, hat bereits v. Mülverstedt hervorgehoben. D[ie] Andeutung von Abschnitten durch das zweimalige Herausspringen de[s] „Et dixit“ aus dem Körper der Columne hat sich in einer de[m] Original entsprechenden Weise durch den Druck leider nicht wiede[r]geben lassen, nur die in eben diesen Fällen eintretende Behandlu[ng] des „E“ als etwas größerer Initial. In drei anderen Fäll[en] (Bl. 1, Col. 1, Z. 1 u. 15; Bl. 2, Col. 1, Z. 1) da[rf] wohl mit Recht auf eine ähnliche Bezeichnung von Abschnitt[en] geschlossen werden. Striche zwischen den auf zwei Zeilen ve[r]

theilten Silben eines Wortes sind nicht vorhanden, außer einzelnen Punkten in der halben Höhe der Buchstaben am Schlusse der erwähnten größeren Abschnitte ist Interpunction nicht bemerkbar. Dagegen ist das Wort „Deus" in allen Casus zur Hervorhebung mit einem darüber gesetzten Strich versehen. Ein solcher, meistens noch von einem Punkte in der Zeile begleitet, dient zur Bezeichnung der an Zahl äußerst geringen Abkürzungen; es sind fast nur das Wort „dominus" und einige auf m ausgehende Worte, die denselben unterliegen; hie und da wird wol auch ein in der Mitte der Worte stehendes n ausgestoßen und auf obige Weise angedeutet. Außer den im Facsimile wiedergegebenen Ligaturen — A mit E, N mit T, O mit R, U mit M — begegnet keine bemerkenswerthe Gestalt.

Was diese Eigentümlichkeiten nun nicht nur, sondern den Gesamtcharakter der vom Texte gegebenen Unciale betrifft, so zeigt dieselbe abgesehen von einer etwas kräftigeren Gestaltung eine auffällige Uebereinstimmung und sprechende Aehnlichkeit mit den von E. Ranke in Marburg [1]) nach verschiedenen Handschriften veröffentlichten Italabruchstücken', die derselbe der Mehrzahl nach in den Anfang des 5. Jahrhunderts legt. Auch von den bisher auf Ende des 4. Jahrhunderts datirten Aquilejaer Concilsacten (Cod. Paris. Lat. Suppl. 594), aus deren Randnotizen in Cursive G. Waitz seine Forschungen zum Leben und Lehre des Ulfila [2]) herausgab, unterscheidet sich die vorliegende Schrift nur durch ihre stärkeren und größeren Züge.

Für diese Uebereinstimmung und Altersannahme, nicht minder aber auch für die Schätzung andrer Uncialhandschriften glaube ich vor allem die eigentümliche Form des A betonen zu müssen. Sehen wir nämlich von jenen seit dem 9. Jahrhundert in Unciale be-

---

[1]) 1. Latinae veteris testamenti versionis antehieronymianae fragmenta e codice Fuldensi eruta. Marburg 1856. Programm zum Geburtstage des Kurfürsten. — 2. Latinae veteris testamenti versionis antehieronymianae fragmentorum fasc. IV. Marburg. Index Lectionum. Ostern 1861. — 3. Fragmenta antiquissimae evangelii Lucani versionis latinae e membranis Curiensibus. Wien 1874. Gratulations-Programm für München.

[2]) Vgl. die unter diesem Titel 1840 in Hannover erschienene Schrift.

gegnenden Stücken ab, in denen diese Schrift nicht mehr als eine den Schreibern recht geläufige, so zu sagen „lebende“ Schrift, sondern als „Kunstschrift“, als ein Product der Malerei, das öfteren Gebrauch des Lineales verräth, erscheint, so muß jedenfalls die Gestalt des A, deren vorderer Theil noch aus 2 deutlich als getrennt erkennbaren Linien, einer gebogenen und einer geraden, die in einen spitzen Winkel zusammenlaufen, besteht,  ursprünglicher und älter sein, als diejenige Form, in der sich dieser Winkel zu einem in einem Zuge hergestellten Bogen oder Ellipse umgebildet hat . Anklänge an die letztere Gestaltung und vielleicht gerade ein Uebergangsstadium von der ersteren zu dieser scheint die bekannte Zeitzer Ostertafel zu zeigen, die Th. Mommsen in den Abh. der Berl. Ak. der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. 1862 mit Facsimile herausgab und bald nach 447 geschrieben sein läßt. Die erwähnte jüngere A-Form tritt uns allerdings auch in dem Quedlinburger Fragment entgegen, doch nur in den Aufschriften auf den Gemälden der Rückseite unserer Pergamentblätter, von denen das Facsimile B: „Saul offerens holoca(ustum) suum“ eine Probe liefert, entgegen, doch wird sich dagegen zugleich ergeben, daß diese Aufschriften auch geraume Zeit nach Niederschrift des Textes angebracht worden sind.

Was den lateinischen Text selbst betrifft, so schließt sich derselbe auf das engste an den der Septuaginta an; die wörtliche Uebersetzung des „ἐπορεύθη εἰς ἀπάντησιν mit „abiit in obviam“ Bl. 2, Col. 1, Z. 12 mag als Beispiel für mehrere Fälle genügen. Auch das „adduxit ad se manum et circumegit currum“ geht auf eine falsche Auffassung des hebräischen Urtextes seitens der Septuaginta zurück. Am selbständigsten sind aber gerade ihr gegenüber sämtliche Eigennamen behandelt, ohne daß freilich sich in allen Fällen entscheiden ließe, ob die vorhandenen Abweichungen auf bewußten Grundlagen beruhen oder auf unabsichtliche Fehler des Schreibers zurückzuführen sind. Das gilt z. B. wol vom Namen „Aret“ Bl. 1, Col. 1, Z. 4, wo eine „Afec“ dem griechischen Texte weit eher entsprochen hätte; offenbare Fehler sind dagegen „Lamin“ Bl. 1, Col. 2, Z. 2 statt „Jamin“ und „dux spectorum“ statt

„sceptrorum“ Bl. 2, Col. 2, Z. 23; beide würden darauf hinweisen, daß der Codex, dem unsere Bruchstücke angehörten, nach einem anderen abgeschrieben wurde. Das in kleinerer Schrift neben Z. 22, Col. 2, Bl. 2 angebrachte „tu“ scheint das einzige Zeichen einer nachträglichen Revision und Correctur zu sein. Unter den abweichenden Namensformen ist jedenfalls der durchgängige Gebrauch des „Istrahel“ statt „Israel“ der für die Kritik werthvollste. Nach Ranke's Ausführungen [1]) kommt diese Form nur den ältesten Recensionen der Itala zu und dürfte nach diesem inneren Grunde die Entstehung unseres Fragmentes eher in ein noch höheres Alter hinaufgerückt werden, als wir nach den äußeren paläographischen Merkmalen annehmen konnten.

Da die beiden Quedlinburger Blätter sowol als die Magdeburger (Berliner) nur auf der einen Seite Text, auf der anderen Illustrationen zeigen, so ist wohl anzunehmen, daß durch den ganzen Codex Seite für Seite die Bilder mit dem Texte wechselten. Daß die vorliegenden Blätter eigentlich nur Halbblätter einer größeren Pergamentlage waren, ist fast selbstverständlich, findet aber durch einen auf Bl. 1 den Text um eines Buchstaben Breite bedeckenden rothen Bilderrand noch eine besondere Bestätigung. Mir scheint daraus noch zu folgen, daß weder die einzelnen Pergamentlagen zu Heften, sei es Ternionen oder Quaternionen, vereinigt, noch diese zu einem ganzen Bande zusammengebunden waren, sondern die Blätter einzeln, jede Seite zur Hälfte beschrieben, dem Maler zur Anbringung seiner Bilder auf den leeren Stellen vorgelegt wurden. Ferner stellen die Bilder auf der Rückseite von Bl. 1 Scenen dar, die alle erst unmittelbar auf die in der Textseite besprochenen folgen und bei Bl. 2 ist dies wenigstens auch in überwiegender Mehrzahl der Fall. Es scheinen daher die entsprechenden Texte und Bilder immer neben einander gestanden zu haben und zwar die Bilder dem Texte voran auf der zur Linken befindlichen Seite. Nach unserer modernen Paginirung hätten also alle geradzahligen

[1]) Latinae veteris testamenti versionis antehieronymianae fragmenta e cod. Fuldensi eruta. Marburg. Programm zum Geburtstage des Kurfürsten 1856. S. 27ff.

Seiten Bilder, die ungeraden den Text enthalten, der Codex also wahrscheinlich p. 2 (f. 1 vers.) mit den Bildern, p. 3 (f. 2 rect.) mit dem Texte begonnen, p. 1 (f. 1 rect.) wäre somit aber unbeschrieben oder unbenutzt gewesen: eine Eintheilung, wie sie uns noch im späteren Mittelalter begegnet.

Ueber die Abtheilung der illustrirten Seiten durch rothe Linien in je vier Bilder hat v. Mülverstedt im allgemeinen bereits berichtet; mir ist es indes durch mehrfache Betrachtung trotz der erheblichen Beschädigung derselben gelungen, die darin erhaltenen Darstellungen näher zu bestimmen und einen Theil der auf den Bildern in Goldschrift angebrachten Aufschriften zu entziffern.

So ist auf dem ersten Bilde links oben des Bl. 1 „monimentum Rachel" über einer mit Büschen umwachsenen Säule, ferner zwei Krieger mit Helm, Schild und Lanzen und der Aufschrift „Duo viri nuntiantes . . . inventa est" zu erkennen. Zwischen beiden Männern und dem Grabmonument befinden sich noch eine größere und kleinere Figur, jedenfalls Saul und sein Knabe, und das Ganze stellt die von Samuel prophezeihte Begegnung mit den Boten des Vaters am Grabe der Rahel dar (1 Sam. 10, 2). Vom Bilde rechts oben ist ein Baum noch erkennbar, an dem ein Knabe lehnt, dann folgt nach rechts eine größere männliche Gestalt, die die Ueberschrift „Saul", eine kleinere ebensolche Figur und Bruchstücke von zwei anderen dergleichen — (dies Bild ist durch Abschneiden um Fingerbreite verkürzt) — mit der Ueberschrift „viri tres", also wol die Illustration zu 1 Sam. 10, 3 u. 4, der Scene unter der Eiche Thabor. Das Bild links unten zeigt . b . gael (Abigael [1])) über einer kleineren Figur, dann „Saul" über einer dem entsprechenden Persönlichkeit und „chorus prophetarum" über drei Gestalten, von denen eine eine Flöte und eine andere eine Harfe trägt, versinnbildlicht also 1 Sam. 10, 5 resp. 11: Saul unter den Propheten. Am meisten gelitten hat leider das Bild rechts unten; von den Ueberschriften ist nur „Saul" lesbar über einer größeren Figur mit rothem Mantel, die die rechte Hand vorstreckt, in der Linken

[1]) Es ist freilich nicht recht erklärlich, wie der junge Begleiter Sauls zu diesem Namen kommt.

einen Speer hält; neben ihr steht eine Person in weißem Gewande mit derselben Haltung der rechten Hand — vielleicht Samuel —; weiter rechts sind trotz des abgeschnittenen Stückes mehrere Personen in ruhiger Haltung sichtbar, die wohl das Volk andeuten sollen, wie das Ganze vielleicht auf die im weiteren Theile des 10. Capitels geschilderte Erhebung Sauls zum König zu beziehen ist.

Das dieser Reihenfolge entsprechende erste Bild des Blattes 2 enthält bekanntlich die Ueberschrift „Saul offerens holoca(ustum) suum" über einem Brandaltar, an dem Saul steht; hinter ihm befinden sich zwei Krieger in kleinerem Maßstabe, eine zweite Ueberschrift an der linken Seite der Bilder liest „Samuhel descendens (in) Galgala" über einer im Wagen stehenden und die Zügel mehrerer Pferde haltenden Figur. Die Darstellung bezieht sich also ausnahmsweise auf das letzte Stück des auf der Rückseite gegebenen Textes. Im folgenden Bild sieht man eine Figur eine andere sich abwendende am Mantel fassen, worüber die Worte „Saul tenens Samuhel" stehen, und hat hierzu wol Cap. 15, 27, der Versuch Sauls Samuel zurückzuhalten, den Vorwurf abgegeben. Das dritte Bild läßt den Namen „Aga rex" über einer knieenden, „Samuhel" über einer bewegungslosen, „Saul" über einer die Hände zum Himmel erhebenden Person, sowie eine ebensolche ohne Namen erkennen und gibt jedenfalls 1 Sam. 15, 32, die Bitte des Amalekiterkönigs Agag um Gnade, wieder. Im vierten Bilde sieht man König Agag am Boden liegen, über ihm Samuel mit erhobener Hand und im Hintergrunde eine Burg; „Samuhel interficiens regem Amalechitarum" zieht sich als Ueberschrift darüber hin und kann es daher nicht zweifelhaft sein, daß dies Bild dem 33. Verse des öfters berührten Capitels entspricht.

Die schmähliche Behandlung dieser Bruchstücke als Bücherumschlag hat nun zwar, wie v. Mülverstedt bereits schilderte, vor allem die Farbenpracht und Zeichnung der Bilder empfindlich geschädigt, doch aber zu gleicher Zeit zur Bloslegung einer Reihe unter den Deckfarben befindlicher schriftlicher Notizen geführt. An vielen Stellen ist freilich die Deckfarbe zu dicht gewesen, und hat so fest gehaftet, daß die darunter stehenden Züge nur schwach durchschimmern und schwer erkennbar sind, oft hat es sich getroffen, daß gerade auch noch die in Goldtinte ausgeführten Ueberschriften an

diesen Stellen aufliegen und so die sichere Lesung auf beiden Seiten behindert ist. Die Schrift, deren Charakter v. Mülverstedt nicht näher zu bestimmen wagte, kann ich zweifellos als „ältere römische Cursive" bezeichnen, wie ich auch für folgende Lesungen und die Genauigkeit der gegebenen autographirten Proben bürgen zu können glaube:

Bl. 1, Bild Nr. 2 „(a)rborem glandi(feram).. unus portat tres edos unu(s) ...... utrem vini" d. h. eine andere Fassung 1 Sam. 10, 3 nach der Vulgata: „et (cum) veneris ad quercum Thabor, invenient te ibi tres viri ascendentes ad Deum in Bethel, unus portans tres hoedos et alius tres tortas panis et alius portans lagenam vini."

Unter den Farben von Bild Nr. 4 läßt sich vielleicht „Samuel profeta et Saul" herauslesen, ohne jedoch ebenso wie die Ueberschriften eine nähere Bestimmung der dargestellten Scene zu liefern.

In Bild Nr. 1 und 3 sind kaum cursive Züge an entsprechender Stelle bemerkbar. Dasselbe gilt auch von Bild Nr. 1 des Bl. 2. Dagegen liefert hier Bild Nr. 2 eine um so reichere Ausbeute, den wenn auch lückenhaften Satz: ..... cit se profeta et rex (Saul) dum vult illum prendere, extremum de vestimento eius abscidit et ille cor g ... (‚cor gentis' oder ‚coram gente' vielleicht), der sich der Vulgata-Version von 1. Sam. 15, 27 an die Seite stellt: „Et conversus est Samuel ut abiret, ille autem apprehendit summitatem pallii eius, quae et scissa est."

Nicht so leicht erklärt sich die unter Bild Nr. 3 liegende Schrift, die ich dem Facsimile gegenüber nach erneuter Ansicht der Originale zu folgendem vervollständigen kann: „Facis ubi rex Saul profetam rogat ut in se rogent Deum." Diesem Satze stände wol V. 30 der Vulgata parallel: „At ille ait: Peccavi, sed nunc honora me coram senioribus populi mei et coram Israel et revertere mecum ut adorem dominum Deum tuum." Damit würde aber kaum, wie wir bisher zu beobachten Gelegenheit hatten, das Bild und die Ueberschriften übereinstimmen, die anscheinend den König Agag Samuel und Saul um sein Leben bitten lassen. Wir müssen also entweder eine solche Divergenz ruhig hinnehmen, oder eine Emendation der untersten Schriftschicht damit versuchen, daß, wie unter „rex"

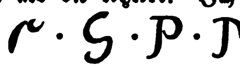
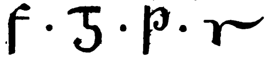
Agag verstehen, Saul als Accusativ fassen und vor „profetam“ ein „et“ einschalten.

Das vierte Bild ergibt die ebenso sichere wie mit den übrigen Erscheinungen harmonirende Lesung „civitatem et extra civitatem ubi profeta ..... procidit regem alienum ... Saul ubi in contra.“ Nicht ganz sicher, aber doch auch nicht unwahrscheinlich ist, daß dem Ganzen auch ein „Facis“ vorausgeht. Die Latinität dieser Notizen dürfte kein Hindernis sein, das einmal verbürgte und ein zweites Mal zu vermuthende „Facis“ als eine Art Imperativ zu betrachten und aus dem sich oben ergebenden Verhältnisse der unteren Schrift zu den Bildern und zu den Ueberschriften den Beweis dafür als erbracht anzusehen, daß diese Notizen vom Schreiber des Codex bald nach der Niederschrift des Textes auf den leeren Seiten angebracht werden seien, um dem Illuminator einige Anhaltspunkte für seine Entwürfe zu geben. Daß Schreiber und Illuminator in dem vorliegenden Falle verschiedene Personen waren, möchte bei dem Umfange ihrer beiderseitigen Leistungen durchaus von vorn herein nicht zweifelhaft sein; doch fehlt dieser Vermuthung dadurch eine besondere Stütze nicht, daß der Maler in seinen Ueberschriften sich stets der Form „Samuhel“ bedient, während der Schreiber im Text „Samuel“, in den cursiven Notizen aber nur „profeta“ schreibt. Daß es in solchem Falle um so mehr nothwendig war, dem Maler durch Notizen zu Hülfe zu kommen, bedarf kaum wol einer Erklärung, in gleicher Weise arbeitete ja in anderen Fällen der Textschreiber dem Initialen-Maler und dem Rubricator vor. Auch bei solcher Gelegenheit ließ sich ebenso wie hier die gegebene Hülfe leicht genug verbergen [1]).

Das gleichzeitige Nebeneinander-Vorkommen von Cursive und Uncial hat nun an sich durchaus nichts auffälliges; im Gegentheil

---

[1]) Zuweilen geschah dies freilich auch nicht. So ist z. B. in dem Hrn. Geh. Hofrath Hänel in Leipzig gehörigen Julian-Codex in beneventanischer Schrift des 11. Jahrh. das zu Anfang S. 5 befindliche, auch in der That in rother Tinte angeführte Hauptrubrum: „Incipiunt constitutiones novellarum Justiniani perpetui augusti de Graeco in Latinum translatae per Julianum eloquentissimum virum antecessore (!) civitati (!) Constantinopolitanae“ am untersten Rande von S. 4 in ganz kleinen Zügen schwarz vorgetragen.

ist es höchst natürlich, daß der Schreiber für den auf lange Zeit gottesdienstlichem und heiligem Gebrauche gewidmeten Text würdigere und feierlichere Züge wählte als zu den mehr geschäftlichen und für den Augenblick bestimmten Notizen. In einem ganz ähnlichen Verhältnisse standen ja die bereits oben angezogenen Aquilejaer Concilsacten zu den cursiven Randbemerkungen des Bischofs Maximinus über Ulfila und seine Lehre. Allerdings dürfen wir beide Schriftproben wol nicht mehr als so gleichzeitig ansehen, als bisher angenommen wurde. Können wir vielleicht die Entstehung der in Unciale geschriebenen Theile noch in das Ende des 4. Jahrh. zurücklegen, so dürfen wir nach den Forschungen Bessels [1]) die Abhandlung des Bischofs Maximinus nicht über das Jahr 438 zurückdatiren. Mit dieser Annahme stehen nun aber unsere Beobachtungen über die Quedlinburger Fragmente keineswegs im Widerspruch, sondern können vielleicht nur um so mehr zur Aufhellung und Sicherstellung derselben dienen. Wie oben bemerkt stimmt die Uncialschrift in beiden Codices ziemlich überein und dürfte als gleichaltrig angesehen werden [2]), in den Quedlinburger Fragmenten muß aber auch die Cursive der Unciale ziemlich gleichzeitig sein. Wenn daher unsere früheren Altersbestimmungen der Quedlinburger Handschrift, wenn die Annahme über die Entstehungszeit der Maximinischen Schriften richtig sein sollen, so müßten sich dafür Belege auffinden lassen, daß die Quedlinburger Cursive auch älter sei als die der Pariser Randbemerkungen. Das scheint mir in der That auch durchaus nicht unmöglich; die Quedlinburger Cursive scheint in der Entwicklung als solche bei weitem noch nicht so fortgeschritten zu sein, als die der Arianischen Schriften, erstere scheint der altrömischen Wachstafelcursive und der der pompejanischen Inschriften näher zu stehen als die letztere. Ich verweise zunächst nur auf die Formen des  (f, g, p, r), wie sie sich auf dem Facsimile zumeist darstellen gegen  in den Fragmenten der Aquilejaer Concils-

1) W. Bessel über das Leben des Ulfila und die Bekehrung der Gothen (Gött. 1860).

2) Eher könnten sich wol Momente ergeben, die berechtigten, den Pariser Codex jünger als den Quedlinburger anzusetzen.

acten. Sehr auffällig muß ferner aber auch die überwiegend auftretende Form des a sein; in den pompejanischen Inschriften, wie in den Wachstafeln wird es trotz vielfältiger Umbildung der anderen Buchstaben noch immer aus zwei geraden in spitzem Winkel zusammentreffenden Linien gebildet; seit wir aber mit den Notizen über Ulfila die Cursive auf Pergament und Papyrus kennen, besitzt das a die Gestalt  und behält diese mit Ausnahme von Ligaturen, in denen überhaupt der Charakter eines Buchstaben völlig untergeht, bis in die Karolingische Zeit. Zwischen beiden Formen muß doch ein Uebergang stattgefunden haben, und zwar ein Uebergang, der auf dem Bestreben, den Buchstaben durch einen einzigen Zug zu bilden, beruht. Es wird sich daher wol folgende Reihe aufstellen lassen: . Als den Repräsentanten der mittleren Stufen dieses Ueberganges glaube ich nun aber das a der Quedlinburger Cursivnotizen ansehen und sie daher für älter als die Pariser Randbemerkungen ansetzen zu können. Zum mindesten wird aber unsere oben getroffene Altersbestimmung der Quedlinburger Fragmente hiedurch keinen Falls um irgend etwas abgeschwächt.

In nicht minderem Einklange mit derselben stehen denn nun auch schließlich die ganze Ausstattung und Stil der Bilder, soweit dies eben zu erkennen möglich. Die Zeichnung der einzelnen Gestalten scheint äußerst fein und sorgfältig, die Farben frisch, doch nicht grell gewesen zu sein; die Gestalten der einzelnen Figuren waren entschieden ebenso lebensvoll als ebenmäßig entworfen; selbst die Stellung der Pferde am Dreigespann Samuels ist nicht unnatürlich, sondern nur etwas ungeschickt; vor allem aber ist die Tracht aller wie die Bewaffnung und Ausrüstung der Krieger durchaus altrömisch. Nirgends zeigt sich eine Spur des verwildernden Einflusses der Völkerwanderung und ihrer Stürme, noch die entstellende Einwirkung des späteren Byzantinismus. Eine solche kunst- und stilvolle Illustration der ganzen Bibel war aber jedenfalls auch nicht das Werk eines Jahres, sondern eines ganzen Lebens und erklärt sich daraus wol der spätere Charakter der jedenfalls zuletzt angebrachten Ueberschriften auf den Bildern gegenüber der Unciale des Textes.

Zum Schlusse wäre vielleicht noch die Frage, wenn auch nicht zu lösen, so doch wenigstens zu berühren: ob dies Kunstwerk wol

noch in aller Vollständigkeit seiner Zeit nach Deutschland gelangte, ob es nicht vielmehr schon in seiner Heimat dem gleichzeitigen Ansturme der Roheit und des Verfalles, wie des Eifers der der Autorität des Hieronymus blind Anhangenden anheimgefallen, in Bruchstücken unter den sächsischen Kaisern über die Alpen nach den schattigen Höhen des Harzes wanderte, um dort in einer nüchternen und geldbedürftigen Zeit confessionellen Haders und Verfolgung erneuten und schwereren Verletzungen zu unterliegen.

2.

König Phul.

Von

Gustav Rösch.

Man hat bis jetzt den biblischen König Phul von Assyrien in den assyrisch-babylonischen Steinurkunden nicht gefunden. Lepsius aber sagt uns in seiner Abhandlung „Ueber den chronologischen Werth der assyrischen Eponymen", Berlin 1869, S. 56, man brauche den Phul in den assyrischen Berichten überhaupt nicht mehr zu suchen, da er mit Thiglath-Pileser identisch sei. Nein, erwiedert ihm A. v. Gutschmid aus Gründen, welche in dieser Skizze ihre Erörterung finden müssen, in der Recension seiner Schrift im „Literarischen Centralblatt" 1870, S. 1158, die Keilschriftforscher sollen eben nach Phul suchen, bis sie ihn finden. Auf die Seite des ersteren Gelehrten ist neuestens Eberhard Schrader getreten, auf die Seite des letzteren muß der Recensent des Schrader'schen Buches „Die Keilinschriften und das Alte Testament" in den „Theologischen Studien und Kritiken" 1874, S. 768—784, treten, wie er dort S. 177 schon sich ausgesprochen hat.

Der Ausgangspunkt der Beweisführung E. Schraders für die Identität Phul = Thiglath-Pileser ist die Behauptung der lückenlosen Continuität der assyrischen Eponymenliste, welche wir

in sieben, sämtlich fragmentirten, Exemplaren besitzen, die zwar nicht alle den gleich langen Zeitraum umfassen, aber in den Namen gleich lauten und nur in den Abtheilungsstrichen und in der Reihenfolge der Namen hie und da differiren, also im Wesentlichen identisch und obendrein in ihrer Zuverläßigkeit durch die „Verwaltungsliste" controlirt sind. Ist nämlich die Reihenfolge der Eponymen lückenlos, so muß der König Phul, wenn er existirt hat, unter ihnen vorkommen. Nun kommt er aber nicht vor, also kann er auch nicht existirt haben. Freilich kann die Lückenlosigkeit der Eponymen- und Verwaltungsliste gegen Hincks und Oppert, welche eben zu Gunsten Phuls vor Thiglath-Pileser eine Lücke von über vierzig Jahren argwöhnen, nicht bewiesen werden, denn man wird es schwerlich je einmal zu einem solchen Umfang der Durchforschung des Steinurkundenmaterials bringen, daß er die Möglichkeit der Entdeckung von Ergänzungen der heutigen Eponymenliste ausschlösse.

Doch nehmen wir einmal mit der Mehrzahl der Assyriologen die Lückenlosigkeit der Eponymenlisten an, wie konnte dann der geschichtlich unmögliche Phul in die Bibel hineinkommen? Als corrupte Abbreviatur von Tuklat-habal-asar, dem Keilschriftennamen Thiglath-Pilesers, oder als zweiter Name dieses Königs (einen Pu-u-lu zur Zeit Sargons will neuerdings George Smith gefunden haben), antwortet E. Schrader, denn dieser hat nach seinen eigenen Steinaufzeichnungen von „Menahem von Samarien" zugleich mit Rezin von Damaskus Tribut empfangen. Aber muß denn Minhimmi Samirinai nothwendig der König Menahem von Samarien sein, kann er nicht bloß der Ueberbringer des Tributs sein? hat der Verfasser schon in seiner Recension S. 780 gefragt. Die Gemeinschaft mit Rezin von Damaskus würde das erstere allerdings, wenn auch nicht nothwendig, so doch sehr wahrscheinlich machen, aber Rasunnu Dimaskai erinnert eher an einen Reson von Damaskus, vgl. 1 Kön. 11, 27, als an den Fürsten Rezin, so daß auch dieser die Tributzahlung durch einen Stellvertreter geleistet zu haben scheint.

Leider ist der gute Phul aber eben auch dann, wenn Minhimmi Samirinai nicht der König Menahem ist, an Thiglath-Pileser rettungslos verloren, denn letzterer hat 731 v. Chr. einen baby-

lonischen König besiegt, dessen Namen E. Schrader noch in seinen KAT., S. 129 Dugab gelesen hat, wofür er neuestens in seiner Publikation „Assyrisch-Biblisches“ in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie“ 1875, S. 321 ff., mit Smith nach schärferer Betrachtung der Keilzeichen Duzir herausbringt. Du aber ist nach E. Schraders Erläuterung a. a. O. das Ideogramm für das Zeitwort Kun, dessen Impfkt. Af. Ukin sehr häufig vorkommt, so daß jetzt der Name Ukinzir heißt. Dieses ist mit dem *Χίνζιρος* des Ptolemäischen Kanon identisch, was E. Schrader in den „Assyrisch-babylonischen Keilinschriften“ S. 155 schon nachgewiesen hat und a. a. O. wieder nachweist. Da nun vollends der Ptolemäische Kanon auf die Jahre 731 und 726 v. Chr., das erste volle Regierungsjahr Salmanassars, einen Regentenwechsel setzt und neben *Χινζίρου* ein *καὶ Πώρου* einschiebt, in welchem A. v. Gutschmid eine persische Verhärtung von Phul und zugleich eine tüchtige Bürgschaft für die selbständige Geschichtlichkeit dieses Königs erkennt, so scheint die Identität Phul = Thiglath-Pileser unumstößlich festzustehen. Den Argumenten E. Schraders erlaubt sich der Verfasser zwei historische und ein philologisches entgegenzusetzen.

Ein geschichtliches Bedenken gegen die Identität, welches A. v. Gutschmid betont und der Verfasser nach eigener näherer Prüfung ihm nachsprechen muß, kann einem aus der Erwähnung Phuls von Alexander dem Polyhistor bei Eusebius erwachsen. Die Stelle lautet bei Carl Müller „Fragmenta Historicorum Graecorum“, T. II, pag. 503: post hos (45 Könige einer ungenannten Dynastie mit 526 Regierungsjahren) ait exstitisse Chaldaeorum regem, cui nomen Phulus erat: Hebraeorum quoque historia memorat, quemque item Phulum appellat. Hic Judaeam invasisse dicitur. Diese Notiz geht durch Alexanders Gewährsmann Apollodor auf Berosus zurück. Woher kennt nun der letztere den König Phul? Neuestens meint Ed. Böhl, Berosus habe aus den Septuaginta geschöpft; ob aber zur Zeit des Berosus 260 v. Chr. die alexandrinische Uebersetzung der historischen Bücher des Alten Testaments schon vorhanden war, ist zweifelhaft. War sie aber vorhanden, so darf man zu Gunsten der Unabhängigkeit des Berosus von ihr auf die Namensform

Φσὰ kein Gewicht legen, da daneben auch Φὲλ, Φαλὼς und Φαλὼχ in den Codices vorkommt. Doch wir brauchen die Septuaginta nicht, Berosus kann Hebräisch verstanden oder bei babylonischen Juden sich erkundigt haben. Keine bessere Waffe zum Schutz der Unabhängigkeit des Berosus finden wir in seiner Stellung als babylonischer Priester, welche ihn gewiß hebräische Notizen nicht nur zur Vergleichung mit der einheimischen Tradition, sondern auch zu deren Correctur oder Ergänzung benützen ließ, da nach seiner eigenen Erzählung bei Synkellus Nabonassar die Urkunden der Geschichte seiner Vorgänger zerstört hatte, s. Carl Müller S. 504: *Ναβονάσαρος συναγαγὼν τὰς πράξεις τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων ἠφάνισεν*. Dagegen fühlt man sich versucht, die Selbständigkeit des Berosus durch die Charakterisirung Phuls als rex Chaldaeorum zu retten, weil diesen die Bibel König von Assyrien nennt. Ersterer Ausdruck kann nämlich nicht nur die Ausdehnung der Herrschaft des assyrischen Königs Phul auch über die Chaldäer, sondern auch die Ausdehnung der Herrschaft des chaldäischen Königs auch über die Assyrer, also eine chaldäische Usurpation, die man so gerne in dieser Stelle sucht, bedeuten, wenn auch, wie E. Schrader bemerkt, von einem Machtaufschwung der Chaldäer in den letzten Jahrzehnten vor Nabopolassar nichts bekannt ist, und ein anderer Epitomator des Berosus oder in diesem Punkte vielleicht des Ktesias, Abydenus, die Dynastie bei Phul nicht unterbricht, wie Alexander zu thun scheint. Könnte man aber auch dem Berosus seine Unabhängigkeit von der Bibel auf diesem Wege sicherstellen, so müßte doch der aufsteigende Verdacht, daß am Ende auch der chaldäische Historiker den Phul mit Thiglath-Pileser identificire, ein verhängnisvolles Gewicht gegen die biblische Unterscheidung beider gewinnen. Wie nämlich Berosus den Phul einen König der Chaldäer nennt, so nennt Thiglath-Pileser in den Steinurkunden sich selbst König von „Sumir und Akkad", d. i. Babylon und Chaldäa, und wie Thiglath-Pileser nach der Eponymen- und Verwaltungsliste im Jahr 745—743 v. Chr. auf den Thron gekommen ist, so soll nach A. v. Gutschmid in den „Beiträgen zur Geschichte des alten Orients" die Zeitrechnung des Berosus die Thronbesteigung Phuls in das Jahr 747 oder 746 v. Chr. setzen, eine Differenz, welche auf einem so dunkeln Geschichtsgebiet

wenig besagen will. Sein Resultat gewinnt der genannte Gelehrte dadurch, daß er von der Flut des Xisuthros bis zu der Eroberung Babylons durch Cyrus 538 v. Chr. einen 10 Saren oder 36000 Jahre zählenden Calcul voraussetzt, durch welchen man nach Abzug der 34,080 Jahren für die erste, mythische, Dynastie im armenischen Eusebius von Cardinal Mai bei Carl Müller a. a. O. S. 503 bis zur Eroberung Babylons 1920 historische Jahre erhält. Diese bringen den Anfang der zweiten, d. i. der ersten historischen, medischen, Dynastie in das Jahr 1920 + 538 = 2458 v. Chr. Nun hatte die medische Dynastie nach Eusebius 8 Könige mit 224, nach A. v. Gutschmid 234 Regierungsjahren, sie reicht also bis 2224. Die dritte, ungenannte, hatte 11 Könige, deren Regierungsjahre dem Texte entfallen sind, aber mit einer Randbemerkung auf 48, nach A. v. Gutschmid auf 248 zu ergänzen sind, so daß sie bis 1976 reichen. Die vierte, chaldäische, Dynastie hatte 49 Könige mit 458 Regierungsjahren, sie reicht also bis 1518. Die fünfte, arabische, Dynastie hatte 9 Könige mit 245 Regierungsjahren, sie reicht also bis 1273. Die sechste, assyrische, hatte 45 Könige mit 526 Regierungsjahren, sie reicht also bis 747 und macht 746 v. Chr. zum ersten vollen Regierungsjahr Phuls. Hier reißt der Faden ab und kann erst bei Sanherib wieder angeknüpft werden. Um diese Lücke abzumessen, rechnen wir von Naboned, dem Zeitgenossen der Eroberung Babylons, bis auf Sanherib einschließlich die einzelnen Regierungen rückwärts. Sie sind: Naboned mit 17 Regierungsjahren, Neriglissar mit 4, Evilmerodach mit 12, wofür aber A. v. Gutschmid mit dem Ptolemäischen Kanon und Josephus 2 zählt, Nebukadnezar mit 43, Nabopolassar mit 20, Sammughes' Bruder mit 21, Sammughes selbst mit 21, Sanheribs Sohn mit 8, Sanherib selbst mit 18, zusammen 164, nach A. v. Gutschmid aber nur 154 Regierungsjahre, welche die Thronbesteigung Sanheribs auf 538 + 164 = 702 oder frühstens 703, beziehungsweise 692 oder 693 v. Chr. zurückführen und also für dessen Vorgänger bis zum ersten Jahre Phuls 43 oder 44, beziehungsweise 53 oder 54 Jahre offen lassen. Diese Rechnung leidet an dem einen Hauptschaden, daß die assyrische Dynastie nach der Vermuthung Röckeraths in seiner „Biblischen Chronologie bis auf das Jahr

der Geburt Jesu“ S. 105 gemäß der Angabe des Abydenus, daß die Dynastie der Ninyaden 67 Jahre vor der ersten Olympiade aufgehört habe, nur bis 67 + 775 = 842 v. Chr. gereicht haben dürfte, so daß das erste Jahr Phuls in die Schwebe zwischen 843 und 745—743 v. Chr., dem ersten steinurkundlichen Regierungsjahre Thiglath-Pilesers, käme, denn das „post hos“ beweist ganz und gar nicht die unmittelbare Folge Phuls auf den letzten der 45 Könige. Damit ist die Gutschmid'sche Rechnung zerschlagen! Aber auch wenn man sie stehen läßt, braucht man nur statt der 234 Regierungsjahre der medischen Dynastie 224 zu lesen, um mit dem Regierungsanfang Phuls bis 756 v. Chr. hinauf und damit dem früheren Ansatz Dunckers [1]) 760 bis auf 4 Jahre nahe zu kommen. Den Calcul A. v. Gutschmids könnte also niemand für die Identität Phul-Thiglath-Pileser geltend machen. Noch weniger Gewicht hat die Betitelung beider als „Könige von Chaldäa“, weil hiezu alle assyrischen Könige bis auf Nabopolassar berechtigt waren. Und auch das wird nicht stehen bleiben: Berosus habe seinen Phul aus der Bibel.

Ein zweites geschichtliches Bedenken liefert ihm die biblische Chronologie, welche ihren Cardinalpunkt, den salomonischen Tempelbau, in runder Zahl auf 1000 v. Chr. setzt und so mit Menahem und Phul an das Ende des ersten Drittels des achten Jahrhunderts v. Chr. kommt, s. Herzogs Realencyklopädie Bd. XVIII, S. 459. Man hat diese Ansätze mit profanen Synchronismen herunterdrücken zu müssen geglaubt. So Movers und A. v. Gutschmid in seinen „Beiträgen zur Geschichte des alten Orients“ mit den angeblich aus tyrischen Annalen stammenden 240 Jahren von der Gründung von Tyrus bis zum Tempelbau im 12. Jahre Hirams und den 143 Jahren und 8 Monaten von da bis zu der Gründung Karthago's bei Josephus Antiqq. VIII, 3, 1 und c. Ap. I, 17 und 18. Die Gründung Karthago's fällt nämlich nach Justin, dessen Vorgänger Trogus Pompejus wahrscheinlich ebenso wie Josephus aus Menander von Ephesus geschöpft hat, Hist. Phil. XVIII, 6, 9, 72 Jahre vor Rom, d. i. nach Varro, dem Movers folgt, 753 + 72 = 825 v. Chr.,

[1]) In der vierten Ausgabe seiner „Geschichte des Alterthums“ folgt er lediglich E. Schrader.

wodurch der Tempelbau auf 144+825 = 969 und die Gründung von Tyrus auf 240+969=1209 v. Chr. kommt. Die Probe dieser Rechnung geben die 677 Jahre der Dauer Karthago's bei Solinus Polyhist. 27 11, und das tyrische Gründungsjahr 1 vor der Eroberung Troja's bei Justin XVIII, 3, 5, denn 1208 ist das Eroberungsjahr Troja's auf dem Marmor Parium, bei Ephorus, Timäus, Kastor und Dikäarch. Die Gründung Karthago's kann aber niemals ein chronologisches Fundament abgeben, da ihre Aera abgesehen von ihren Schwankungen (außer Solinus nach Philistus 21, nach Appian 50 vor Troja, aber auch 846 v. Chr., nach Timäus 814 vor Chr., nach Cicero und Plinius 752, nach Vellejus Paterculus 818, nach Eutropius 816, nach Synkellus 786 und 894) eine ungeschichtliche in cyklischen Zahlen sich bewegende ist, wovon einen Carl Müller in seiner Einleitung zu den „Fragmenta Chronologica" in seiner Ausgabe des Ktesias in der Didot'schen Sammlung sattsam überzeugt. Um dieser geschichtlichen Unzuverläßigkeit willen kann man daher auch nicht auf eine Rechtfertigung der biblischen Ansätze durch die tyrischen Zahlen vertrauen. Eine solche gewinnt man, wenn man zu dem vorhin angeführten zweiten Gründungsjahr Karthago's bei Synkellus 894 v. Chr. die einzelnen Regierungszeiten vom 12. Regierungsjahre Hirams bis zum 6. Pygmalions, als dem Jahre vor der Flucht der Dido, nach dem Text des Josephus, aber ja nicht nach der Correctur seiner Excerptoren, hinzuzählt. Diese ergeben nämlich die Summe von 125 Jahren, und 125+894=1019 v. Chr. Ein Datum des Tempelbaus, das um ein Jahr über den Ansatz Scaligers und um zwei Jahre über den Bengels und M. v. Niebuhrs hinaus und bis auf drei Jahre an den Ewalds hinanreicht. Josephus selbst gibt freilich seine 143 Jahre und 8 Monate für eine Aufzeichnung in den tyrischen Annalen aus, aber er hat sie, wie Hitzig in seiner „Geschichte des Volkes Israel" S. 11 richtig bemerkt, durch den Abzug von 12 Regierungsjahren Hirams von seiner durch Verwechslung der Lebensjahre dieses Königs mit dessen Regierungsjahren gefundenen Additionssumme von 155 Jahren und 8 Monaten zu Stande gebracht, eine Errungenschaft, die er schwerlich Menander und seinen tyrischen

Quellen verdankt. Nicht gefährlicher, als der tyrische Synchronismus, ist der biblischen Chronologie der mit dem Einfall Sifaks drohende ägyptische, denn Letronne, Lenormant, Wilkinson, Bunsen, Haig und Brugsch setzen die Thronbesteigung Sesonchis' I. gegen den Ansatz von Lepsius auf 961, der aber selbst nach dem ihn adoptirenden Duncker „keineswegs außer Zweifel" ist, rund auf 980 v. Chr., ob sie gleich Julius Afrikanus auf 934 berechnet, dem A. v. Gutschmid, Reinisch und Unger im allgemeinen zustimmen. Gewichtiger als die besprochenen Synchronismen scheint nun freilich der neuestens von Duncker aufgestellte assyrisch-moabitische zu sein. Der genannte Gelehrte nimmt einerseits die Thronbesteigung des Israeliten Jehu nach den assyrischen Annalen spätestens 843 v. Chr. und andererseits die 40jährige Herrschaft Omri's und Ahabs über Medaba in Moab nach dem Mesastein zu seinem Ausgangspunkt, und zählt nun zu der Jahreszahl der Thronbesteigung Jehu's die 98 Jahre der israelitischen Königsrechnung von da bis zum Ende Salomo's und wegen des Mesasteins noch 12 conjecturale Ergänzungsjahre der in der Bibel zu kurzen Regierungsjahre Omri's und Ahabs hinzu, wodurch er mit dem Ende Salomo's bis 953, einer Zahl, welche Lepsius aus seiner eben erwähnten Regierungszeit Sisaks abgeleitet hat, und mit dem Tempelbau bis 990 v. Chr. hinaufkommt. Dieses Datum des letzteren stützt er mit den 143⅔ oder 144 tyrischen Jahren des Josephus zwischen dem Tempelbau und der Gründung Karthago's nach Appian 846 v. Chr. Abgesehen von dem Bedenken, ob denn der lediglich nicht näher charakterisirte „Jahua der Sohn des Humri" wirklich mit Jehu, dem Schlächter des Hauses Omri, identisch sein könne, und abgesehen von der noch nicht bewiesenen Sicherheit der „vierzig" Jahre und ihrem Zusammenhang mit dem vorher genannten Omri auf dem Mesastein dürfte es als Inconsequenz erscheinen die biblischen Zahlen einerseits zu discreditiren, andererseits aber doch mit ihnen einen historischen Calcul herstellen zu wollen. Ist hienach der biblische Ansatz Menahems und Phuls unverdächtig, so kann letzterer unmöglich mit Thiglath-Pileser identisch sein, der nach der Eponymenliste erst 745—743 v. Chr. zur Regierung gekommen ist.

Diesen geschichtlichen Bedenken tritt als philologisches die

Frage zur Seite: wie kommt es, daß, wenn Phul und Poros im Ptolemäischen Kanon eine Abbreviatur von Tuklathabalasar sind, ähnlich zusammengesetzte längere Namen, namentlich der ganz analoge Nabopolassars, bei Berosus und im Kanon von dieser Verkürzung verschont geblieben sind?

Aber wer sollen denn Phul und Poros sein, wenn sie nicht in Thiglath-Pileser aufgehen und doch wegen der Continuität der assyrischen Eponymen- und Verwaltungsliste keinen Raum in der Geschichte haben? lautet die Gegenfrage des Lesers. Poros mag, um mit dem letzteren zu beginnen, der von Thiglath-Pileser an Uchinzirs Statt eingesetzte babylonische Unterkönig gewesen sein, obgleich E. Schrader behauptet, an zwei etwa in demselben Jahre nach einander regierende Könige sei gar nicht zu denken, da nach der Praxis der Autoren des Kanon der eine der Beiden gänzlich übergangen worden wäre. Die Seltsamkeit eines Unter- und Oberkönigs neben einander, welche E. Schrader annimmt, ist aber gewiß nicht unanstößiger, da sie ja auch nur in diesem einzigen Fall im Kanon vorkäme und noch dazu dem Oberkönig den zweiten Rang anwiese. Aber Poros ist ja „ein als assyrisch-babylonischer gänzlich nicht zu begreifender Name". Dann ist es der Name des Eponymen von 848 v. Chr., Pur-Ra-man, und der des von 763, Pur-il-sa-gal-'i auch! Und Phul? Dieser kann der assyrische Eponym von 769, Bil-malik, d. i. „Bel ist König", gewesen sein. Aus einem Feldhauptmann Bilmalik aus Assyrien kann ein hebräisches Misverständnis leicht einen Phul melech Aschur gemacht haben. Eine grammatische Schwierigkeit kann die Verwandlung des Bil in Phul nach E. Schraders „Assyrisch-babylonischen Keilinschriften", S. 200 nicht haben, und die Einwendung, die Hebräer pflegen von den assyrischen Generalen wol den Titel, aber nicht den Namen zu verzeichnen, fällt durch Nebusaradan hin. So bedarf man zur Ehrenrettung der hebräischen Annalistik in Sachen Phuls der Eponymenlückenhypothese nicht.

Recensionen.

1.

Fundamentaldogmatik von Heinrich Voigt, Dr. und ord. Prof. der Theologie zu Königsberg. Gotha bei Friedr. Andr. Perthes 1874. XIV u. 684 S S.

Der ausführlichere Titel des vorliegenden Buches kündigt „eine zusammenhängende historisch-kritische Untersuchung und apologetische Erörterung der Fundamentalfragen christlicher Dogmatik“ an. Diesen doppelten Zweck seiner Arbeit, „historische Kritik behufs einer Sichtung aller verschiedenartigen Auffassungen der dogmatischen Fundamentalwahrheiten“ und „Vertheidigung dieser Wahrheiten gegenüber allen Anfechtungen des modernen Zeitgeistes“, begründet der Verfasser mit der „Verworrenheit“, in welche die abweichende dogmatische Methode, wie der Zwiespalt der modernen und der christlichen Weltansicht die Dogmatik gebracht haben. Besser, als es die bisherigen Prolegomena leisten konnten, soll die begrifflich richtige Auffassung der Dogmatik auf diesem Wege erzielt und überhaupt ihre Lehrsubstanz sichergestellt werden. Dessenungeachtet befolgt die Ausführung die übliche Ordnung der Prolegomena, indem in vier Abschnitten 1) die Religion im allgemeinen (S. 9—172), 2) die geoffenbarte Religion (S. 173—480), 3) die Urkunde der geoffenbarten Religion (S. 481—648), 4) die Wissenschaft von der geoffenbarten Religion (S. 649—684) erörtert werden. Nach einer eingehenden Untersuchung der Etymologie und des ursprünglichen Sinnes des Wortes religio wird der zur Bestimmung des Wesens der

Religion geeignete Weg festgestellt. Weder der auf heidnischem Gebiet entstandene Name, noch die manigfachen biblischen Bezeichnungen, noch die Constatirung des den verschiedenen Religionen Gemeinsamen, auch nicht die Definition des Wesentlichen im Christentum sollen zum Ziel führen, sondern allein „die Betrachtung des Lebens Jesu Christi selbst". In der auf diesem Wege gewonnenen Bestimmung des Wesens der Religion als „eines heiligen und seligen Kindeslebens des Menschen in steter Gemeinschaft mit Gott" werden drei wesentliche Momente unterschieden: 1) der Begriff eines persönlichen, von der Welt hypostatisch unterschiedenen Gottes im Gegensatz zu dem mit dem Wesen der Religion unvereinbaren Pantheismus; 2) der Begriff der Gemeinschaft des Menschen mit Gott im Gegensatz zur deistischen, das Wunder ausschließenden Trennung Gottes von der Welt; 3) der Begriff des menschlichen Lebens in dem religiösen Verhältnis, in welchem das Gefühl die Wurzel bildet, obwol auch Wissen und Wollen an dem religiösen Leben selbst Antheil haben. Bloß anhangsweise wird der Unterschied des Individuellen und des Socialen im religiösen Leben in Betracht gezogen. Was die Entstehung der Religion betrifft, so wird dieselbe unter Abweisung der verschiedenen Versuche, sie aus äußeren Eindrücken und Ueberlieferungen zu erklären, aus einer inneren Disposition des Menschen abgeleitet, aber nicht so, als ob dem Menschen ein fertiges, entwickeltes Gottesbewußtsein mitgegeben sei, sondern aus der Verbindung der Kategorie der Causalität mit der Abneigung gegen den regressus in infinitum entsteht im Menschen das Bewußtsein von der absoluten Ursächlichkeit, die nur als persönliche gedacht werden kann, und dies Bewußtsein entwickelt sich weiter als Trieb zur Gemeinschaft mit Gott, sei es überwiegend in der Form der Furcht oder der Dankbarkeit. Nun entsprechen aber die historischen Formen der Religion nicht ihrem vollkommenen Begriff, und die geschichtlich hervortretenden Verirrungen haften an dem Wesen der Religion; denn entweder stammen sie aus einem irrigen Gottesbegriff, oder aus einem irrigen Weg Gottes Gemeinschaft zu suchen. In ersterer Hinsicht wird theils Gott nicht hypostatisch von der Welt unterschieden und dadurch das Abhängigkeitsgefühl verletzt (Heidentum), theils die Welt seiner freien

Selbstbestimmung entzogen und dadurch das Gemeinschaftsgefühl geschädigt (Deismus). In Betreff des Weges zur Gemeinschaft mit Gott führte die einseitige Betonung des Fühlens, Wissens und Wollens zu den Verirrungen des Mysticismus und Pietismus, des Orthodoxismus und Rationalismus, des Moralismus oder Nomismus. Wie bei der Ableitung der natürlichen Verirrungen des religiösen Lebens der Gegensatz des Individualismus und Socialismus nicht berücksichtigt wird, so hat auch der Verfasser davon abgesehen, das Verhältnis der Religion zu anderen Gebieten des menschlichen Lebens, wie zur Kunst, zum Staate und zum Sittlichen überhaupt zu beleuchten. Angesichts dieser bei dem heutigen Stand der Religionswissenschaft schwer verständlichen Enthaltung, erscheint es wie eine Unterbrechung des bis dahin klaren Ganges der Untersuchung, wenn § 7 das Verhältnis der Religion zur Philosophie einer umfassenden Erörterung unterzogen wird; dieselbe könnte an diesem Orte nur im Zusammenhang mit einer allseitigen Untersuchung über die Stellung der Religion in der Gesamtheit des psychischen und socialen Lebens der Menschen einen Platz haben. Veranlaßt ist der Excurs durch die Thatsache, daß die Philosophie von je her, namentlich auch in der neueren Zeit, Neigung gezeigt hat, sich an die Stelle der Religion zu setzen und sie als eine untergeordnete Stufe des wissenschaftlichen Wahrheitsstrebens zu behandeln; dem gegenüber setzt sich der Verfasser hauptsächlich mit Hegel und Schelling auseinander. Von hier aus werden wir zu der Eintheilung der verschiedenen Religionen geführt. Nach einer kritischen Musterung früherer Versuche wird der Grundsatz festgestellt, daß der Gottesbegriff bei der Classificirung der Religionen als Eintheilungsgrund zu behandeln ist und zwar näher der Grad der Absolutheit, in welcher in den verschiedenen Religionen Gott anerkannt wird. In der Absolutheit Gottes sind drei Momente zu unterscheiden: die Ueberweltlichkeit, die Einheit und die Persönlichkeit; diese drei Momente werden nur im Monotheismus gleichmäßig gewürdigt. Hieraus ergibt sich für die heidnischen Religionen die an dem Gottesbegriff gemessene Stufenfolge des Fetischismus, des Naturdienstes, des Polytheismus, des Dualismus und des Pantheismus. Und unter den monotheistischen Religionen sind jene drei Momente des Begriffes der absoluten Per-

sönlichkeit nur im Christentum, nicht im Islam und Judentum, vollkommen zusammengefaßt und verstanden.

Weitaus am ausführlichsten ist der zweite Abschnitt behandelt von der „geoffenbarten Religion“, oder was wol nach den Gedanken des Verfassers der correctere Ausdruck sein würde, von der Offenbarung Gottes, wie sie der Religion im Menschen entspricht, dieselbe hervorruft und bestimmt. Dieser Abschnitt vereinigt sehr verschiedenartiges. Voran steht die Definition des Begriffs der Offenbarung, der natürlichen und der übernatürlichen, verbunden mit einer Kritik der früheren Auffassungen des Offenbarungsbegriffs. Zweitens finden wir eine apologetische Bewährung der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit der natürlichen Offenbarung mit einem Excurs über das Verhältnis der menschlichen Vernunft zu der Offenbarung und über den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus. Endlich folgt eine Charakteristik der innerhalb der geoffenbarten Religion hervorgetretenen wichtigsten Gegensätze, also des Judentums und Christentums, des Katholicismus und des Protestantismus, des lutherischen und des reformirten Protestantismus. Es ist dem Referenten nicht deutlich geworden, wie die Beleuchtung der beiden letzteren Gegensätze durch den Begriff der Offenbarung Gottes angezeigt ist, sie ergeben sich doch erst aus dem Begriffe der Kirche. In der natürlichen wie in der übernatürlichen Offenbarung wird unterschieden zwischen Manifestation und Erleuchtung (das Wort Inspiration wird für die specielle der Offenbarungsurkunde zu Grunde liegende Erleuchtung vorbehalten). In der natürlichen Offenbarung ist die Manifestation Gottes durch die Schöpfung vermittelt und liegt in dem gesamten Universum mit Einschluß des Menschen vor, während die Erleuchtung dem Menschen die intellectuelle Fähigkeit verleiht, Gott aus der Schöpfung zu erkennen. Beide stehen nicht nebeneinander als zwei besondere Quellen der Gotteserkenntnis, eine äußere und eine innere, sondern Gott manifestirt sich den Menschen nur mittelst der Weltordnung, und das unmittelbare Gottesbewußtsein ist nur der sichere Tact, mit welchem der Mensch ohne Reflexion bei der Frage nach der Ursache des creatürlichen Seins die Gottesidee erfaßt. Die durch die natürliche Selbstoffenbarnng herbeigeführte Gotteserkenntnis be-

schränkt sich auf das durch das religiöse Verhältnis geforderte Maß, und auch bezieht sie sich nicht auf das durch die Sünde bestimmte Verhältnis zu Gott. Die übernatürliche Offenbarung beruht darauf, daß die natürliche ihren Zweck verfehlt hat, ein gewagter Ausdruck, der mehrmals wiederkehrt. Sie bezweckt die Herstellung des religiösen Lebens aus seiner allgemeinen Entartung. Daher ist sie nur auf historischem Wege zu constatiren; denn sie liegt nicht im Wesen des religiösen Verhältnisses, auch ist sie nicht, wie die natürliche, durch die in der Schöpfung gesetzten endlichen Causalitäten vermittelt, sondern besteht in einem neuen schöpferischen Handeln Gottes, in Wirkungen göttlicher Willensacte, die nach der Ordnung des Naturlebens nicht eingetreten sein würden. Demgemäß besteht die Manifestation Gottes bei der übernatürlichen Offenbarung in besonderen göttlichen Thaten, durch welche Gott dem verirrten Menschengeschlecht sein Wesen und seine Gedanken kundzuthun und damit erlösend zu wirken sucht, und diese gehören theils der irdischen, theils der himmlischen Sphäre an. Die in der irdischen Sphäre eintretenden Offenbarungsthatsachen dienen zur Kundgebung göttlicher Gedanken und zum Erweis göttlicher Kräfte; die himmlischen Zeichen bestehen in einer Erschließung des menschlichen Wahrnehmungsvermögens für die wesentlich leibhaften Realitäten der unsichtbaren Welt; denn die himmlische und die irdische Welt sind „nur durch eine subjective Grenze geschieden". Ihre Vollendung findet die Offenbarung in der Person Jesu Christi, der selbst keine Offenbarungen empfieng, sondern persönlich die göttliche Offenbarung ist. Die Erleuchtung befähigt den menschlichen Geist zur Erkenntnis und zum Verständnis der übernatürlichen Manifestation als eines Actes göttlicher Wirksamkeit, sie besteht für diesen Zweck in einer Läuterung und Kräftigung des menschlichen Erkenntnisvermögens durch den dynamischen Einfluß des göttlichen Geistes. Sie gibt jeweilig den Grad der Erkenntnis, der nach der besonderen Geistesbeschaffenheit des einzelnen Menschen zur Begründung seines persönlichen Heilsverhältnisses nöthig ist, schreitet daher auch mit der Entwicklung der menschlichen Bildung fort.

Indem wir die kritische Beleuchtung früherer Auffassungen des Offenbarungsbegriffes übergehen, wenden wir uns zu dem zweiten

Thema dieses Abschnittes, zu dem Nachweis der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Von vorn herein erkennt der Verfasser an, daß von einem zwingenden Beweis nicht die Rede sein kann. Entzieht sich ja selbst die Realität der Objecte des Weltbewußtseins einem solchen. Nur so viel läßt sich nachweisen, daß die Gewißheit von der übernatürlichen Offenbarung eng mit dem christlichen Gottesbegriff zusammenhängt, und daß alle von den Gegnern geltend gemachten Argumente auf die principielle Leugnung dieses Gottesbegriffs zurückzuführen sind; daher sind auch die Wunder nicht Beweismittel, sondern Object des Beweises; die Offenbarung besteht in Wundern. Die Möglichkeit der Offenbarung wird bewährt an dem Wesen Gottes, der Welt und des Menschen. Wird nur der christliche Gottesbegriff von einer hypostatisch von der Welt unterschiedenen absoluten Persönlichkeit festgehalten, so stehen weder die Unveränderlichkeit, noch die Ueberzeitlichkeit Gottes, noch die Universalität des Verhältnisses Gottes zu allen Menschen der Thatsache einer besondern Manifestation Gottes an Einzelnen zum Zweck der Erlösung aller im Wege. Ebenso hindern die Weltordnung und ihre Gesetze das Wunder der Offenbarung nicht, da dasselbe nicht als Aufhebung und Herstellung des Naturzusammenhangs anzusehen ist, sondern mit dem Naturgesetz gar nicht in Berührung kommt. Nach der Analogie der Wirkung der menschlichen Selbstbestimmung auf die ihr zugängliche Natur, ist die göttliche Wunderwirksamkeit die Hervorbringung einzelner Ereignisse, welche ohne Causalzusammenhang mit Naturgesetzen in die Sphäre derselben eintreten. Vor der wahren Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott fallen auch die Bedenken, daß übernatürliche Kundgebungen Gottes für den Menschen unerkennbar, unzweckmäßig und unvereinbar sein würden mit dem Gesetz der geistigen Entwicklung des Menschen. Besonders gegen Strauß richten sich diese apologetischen Ausführungen und wir begegnen dabei dem bedenklichen (Luk. 16, 31) Satz (S. 255): „Wir hoffen, daß, wenn Spinoza und Strauß selbst Zeugen einer in Wundern sich vollziehenden Wirksamkeit Gottes gewesen wären, auch sie zu der Erkenntnis von der Existenz Gottes im hypostatischen Unterschied von der Welt gekommen und damit auch von der Zweckmäßigkeit jener

Wirksamkeit überzeugt sein würden." — Die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung kann nicht aus dem Begriff der Religion begründet werden, sondern nur aus der Thatsache der sündlichen Verkehrung der menschlichen Natur, und zwar nicht allein ihres Erkenntnisvermögens. Von Seiten Gottes ist diese Nothwendigkeit nur eine relative, die erlösende Offenbarung beruht auf einer durch das menschliche Bedürfnis veranlaßten freien Entschließung Gottes. Die natürliche Anlage des Menschen zur Gotteserkenntnis macht sie aber keineswegs überflüßig, da die Vernunft des Menschen durch den Misbrauch der Freiheit getrübt worden ist. — In Betreff der historischen Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung wird vorerst die Unzulänglichkeit der früher üblichen Beweismittel dargelegt, aus der apostolischen Inspiration, aus den Wundern des Herrn, aus der Auferstehung Christi, aus der Bekehrung Pauli und endlich aus dem testimonium Spiritus Sancti. Von zwei Thatsachen geht der Verfasser aus, in welchen die übernatürliche Offenbarung mit ihren Wirkungen noch bis in die Gegenwart hineinreicht, von den sittlichen Wirkungen des Christentums in der Weltgeschichte und von der Urkunde der übernatürlichen Offenbarung. Die persönliche Erscheinung Jesu Christi ist nicht kraft der natürlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes, sondern unter dem Einfluß einer übernatürlichen göttlichen Manifestation der Quellpunkt eines neuen sittlichen Lebens der Menschheit geworden, und diese sittlichen Wirkungen des Christentums sind untrennbar von den religiösen Thatsachen der Offenbarung. Auch sind die letzteren urkundlich auf das beste bezeugt. Die Zeugen der Offenbarung waren sittlich unfähig zu einer Fälschung und haben vom Herrn die Verheißung einer unfehlbaren Lehrautorität erhalten. Besonders wichtig ist das Zeugnis des Apostel Paulus von selbsterlebten übernatürlichen Thatsachen, und überhaupt haben die wichtigsten neutestamentlichen Schriften Anspruch auf urkundlichen Werth. Dazu kommt das sorgfältige Festhalten der ältesten Kirche an der apostolischen Ueberlieferung, und in ihrer Mitte steht die feste Ueberzeugung von der Auferstehung Jesu Christi. Auch der weißagende Charakter der alttestamentlichen und neutestamentlichen Geschichte ist für diese Frage nicht ohne Bedeutung, d. h. weniger

einzelne Vorhersagungen, als der innere Zusammenhang der vom religiösen und sittlichen Principien aus und auf das Ziel der Erlösung durch Christum stufenweise fortschreitenden heiligen Geschichte. Das alte Testament ist eine reale Prophetie auf Jesum Christum, und die Verbalweißagung in demselben besteht in der Bezeugung der religiösen und sittlichen Principien, und des Heilszieles der Offenbarungsgeschichte, sowie des inneren Zusammenhangs der göttlichen Führungen. Das ganze Christentum beruht auf dem Wunder göttlicher Manifestation.

Nach diesen apologetischen Ausführungen wird das Verhältnis der menschlichen Vernunft zur göttlichen Offenbarung einer eingehenden Erörterung unterzogen und die lediglich receptive Kraft derselben betont. Es stellt sich die Frage, ob das Centrum des geistigen Universums im Menschen oder außerhalb des Menschen zu suchen sei. Der menschliche Geist ist als Ebenbild Gottes das Auge der Schöpfung, das Organ für die natürliche und übernatürliche Offenbarung, hingegen materiell kann die menschliche Vernunft nicht Quelle der religiösen Wahrheit und Richter über göttliche Dinge sein. Die „Vernunft“ ist gar nichts objectiv allgemeines und einheitliches, sondern nur ein receptives Vermögen des Menschen, und ihr Gebiet ist die Geschichte. Die Offenbarung enthält nicht eine Lehre, die etwa die Vernunft auch aus sich produciren könnte, sondern sie ist der Inbegriff von erlösenden Thaten Gottes, die aus der Liebe Gottes, nicht bloß aus logischen Principien stammen. Und wie die Offenbarungsgeschichte durch die Glaubwürdigkeit ihrer Zeugnisse sich vor der wahren Vernunft bewährt, so darf sich auch ein vernünftiges Verständnis der Geschichte nicht loslösen von den edelsten Trieben des menschlichen Geistes, dem religiösen und ethischen. Ohne das Licht des Gottesbewußtseins und des Gewissens bleibt der Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit dunkel. Wenn auch die übernatürliche Offenbarung in ein harmonisches Verhältnis zu der natürlichen gesetzt werden muß, so darf andererseits die Existenz des Bösen und die Disharmonie in der natürlichen menschlichen Entwicklung nicht verkannt werden. Auch bleibt sich die wahre Vernunft immer ihrer endlichen Beschränktheit und Fehlbarkeit bewußt und erhebt nicht den Anspruch auf adäquate Erkennt-

nis des Absoluten. Diese Ausführungen finden ihren Abschluß in einer kritischen Uebersicht über die Entwicklung des Gegensatzes von Rationalismus und Supranaturalismus in der neuprotestantischen Theologie.

In einer dritten Abtheilung der Offenbarungslehre werden die für die Dogmatik wichtigsten religiösen Gegensätze charakterisirt, welche in der Offenbarungsreligion hervorgetreten sind. Dem Judentum und Christentum gemeinsam sind die Ideen der göttlichen Persönlichkeit, der göttlichen Absolutheit gegenüber der Welt, der lebendigen Beziehung Gottes zum Menschen, und der Abhängigkeit dieser Beziehung vom sittlichen Verhalten des Menschen. Das Wesen des Christentums wird unter Polemik gegen die Bestimmungen Schleiermachers und Hegels nach der objectiven und der subjectiven Seite definirt. Nach der objectiven Seite ist das Christentum die hypostatische Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens in der Person Christi, und hieraus ergibt sich die menschliche Urbildlichkeit der Person des Erlösers, sowie die Fähigkeit des Mittlers sein Leben den Menschen mitzutheilen. Nach der subjectiven Seite ist es die Gemeinschaft mit Christo und Gott durch den Glauben, durch welchen die rechte Religion im allmählichen Werden zur Verwirklichung kommt. Das Judentum ist aber nach der objectiven, wie nach der subjectiven Seite negativ und positiv eine Vorstufe des Christentums; doch sind die genauen Bestimmungen hier wenig klar und erschöpfend, sie gehen auf den eigentümlichen Kern des religiösen Bewußtseins im Alten Testamente nicht ein.

Weit gründlicher behandelt der Verfasser die kirchlichen Gegensätze innerhalb des Christentums, vorerst des Katholicismus und Protestantismus, und dann des lutherischen und des reformirten Protestantismus. Die einzelnen in der älteren und neueren Theologie gemachten Versuche, diese Gegensätze begrifflich zu formuliren, werden dargestellt und kritisirt. Indem wir es den Lesern überlassen, sich mit diesen sorgfältig durchgeführten kritischen Auseinandersetzungen bekannt zu machen, theilen wir das schließlich als Ergebnis aufgestellte Urtheil des Verfassers mit. Bei dem Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus liegt der Schwerpunkt in der Art, wie die Vermittlung der Gemeinschaft des sündigen Menschen mit Gott selbst aufgefaßt wird. Nach protestantischem

Grundsatz ist nur Christus der Mittler der Gemeinschaft der sündigen Menschen mit Gott, nach katholischer Lehre ist außer Christo noch eine menschliche Wirksamkeit zur Erlangung der Gemeinschaft mit Gott nothwendig. In Betreff des lutherischen und reformirten Protestantismus ist zwischen weniger bedeutsamen Eigentümlichkeiten und wesentlichen religiösen Differenzen zu unterscheiden. Der wesentlichste Differenzpunkt ist, daß die göttliche Heilswirksamkeit auf lutherischer Seite als eine pneumatisch-somatische, auf reformirter Seite nur als eine pneumatische gedacht wird; und damit hängt der zweite zusammen, daß in der reformirten Kirche die Scheu und Ehrfurcht vor Gott, in der lutherischen das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott überwiegt. Beide Unterschiede beruhen darauf, daß die lutherische Confession das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen verwandtschaftlicher und enger auffaßt.

Der dritte Theil der Fundamentaldogmatik handelt von „der Urkunde der geoffenbarten Religion“. Die Nothwendigkeit einer authentischen Urkunde der göttlichen Offenbarung wird aus dem Zweck derselben und den Gesetzen des geschichtlichen Lebens begründet und ebenso gegen Rom, wie gegen Lessing und Schleiermacher behauptet. Wenn auch der Unterschied der Begriffe Offenbarung und heilige Schrift scharf betont und der ältere mechanische Inspirationsbegriff abgelehnt wird, so wird doch festgehalten, daß für die fortdauernde Wirksamkeit der Offenbarung es „einer zu irrtumsloser Verkündigung der Heilswahrheit befähigenden Geistesausrüstung“ bedurfte, und daß die Apostel sich selbst als infallible Lehrautorität hinstellten. Sind nun auch beide Testamente Urkunden der einheitlich, aber stufenweise fortschreitenden Heilsgeschichte, so ist doch das Neue Testament allein die für das Christentum endgültige Lehrnorm, und das Alte Testament muß ihm mit secundärer, normativer Bedeutung untergeordnet werden. Auch überwiegt im Neuen Testament der Grad der Inspiration quantitativ und qualitativ. Die urkundliche Autorität der heiligen Schrift will der Verfasser nicht begründen mit dem Zeugnis der Kirche, oder dem Zeugnis des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen, oder mit der Lehre von der Inspiration, oder mit dem Verkehr der Jünger mit dem Herrn, sondern lediglich mit der persönlichen Autorität der Apostel. Die Schlußkette führt hier von dem sittlich reinen Charakter der Apostel

auf die Richtigkeit ihrer Zeugnisse von den empfangenen Offenbarungen Gottes, und diese bestätigen die ihnen vom Herrn verliehene Verheißung unfehlbarer Lehrautorität. Daher beruht die urkundliche Autorität der heiligen Schrift an erster Stelle auf der apostolischen Authentie und Integrität, und sie beschränkt sich inhaltlich auf das Gebiet des religiösen Lebens. Nur die Schriften der Apostel mit Einschluß des Paulus sind im vollen Sinne als inspirirte Urkunden der Offenbarung anzuerkennen, die übrigen biblischen Schriften nur in zweiter Linie je nach dem nähern oder fernern Verhältnis der Verfasser zu den Aposteln. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Verhalten des Herrn und der Apostel zu den alttestamentlichen Schriften für eine solche Unterscheidung ergeben, werden nicht ohne eigene Verlegenheit (S. 530) zu heben versucht. Wärmer entwickelt der Verfasser seine Ansicht über die Inspiration im Anschluß an eine eingehende Kritik der älteren und neueren Theorien, unter welchen letzteren die von Philippi, Rothe und Kahnis besonders ausführlich besprochen werden. Inspiration, im Unterschied von der Erleuchtung, ist der besondre geistige Einfluß, den Verfasser biblischer Schriften in übernatürlicher Weise von Gott erfahren haben. Allein die Inspiration erstreckt sich nicht sowol auf die Schriften als auf die Personen der Apostel und zwar nach ihrer intellectuellen Seite; daher kommt den Trägern apostolischer Inspiration unfehlbare Lehrautorität zu; da nur die Apostel mit Einschluß des Paulus inspirirt waren, so sind auch nur ihre Schriften eine sichere und vollständige Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit, die Schriften der Apostelschüler nur in secundärer Weise. Die Inspiration setzt weder die natürlichen intellectuellen Kräfte außer Selbstthätigkeit, noch besteht sie bloß in einer ethischen Einwirkung. Sie ist eine Erleuchtung der Erkenntnis, die sich aber auf die Heilswahrheit und zwar das, was für dieselbe von wesentlicher Bedeutung ist, beschränkt. In diesen Grenzen theilt sie außer dem Verständnis der Offenbarungsthatsachen auch ganz neue Offenbarungswahrheiten mit, und bezweckt nicht bloß treue Ueberlieferung, sondern richtige begriffliche Lehrdarstellung. Dabei ist aber die verbale Darstellung nur indirect vom göttlichen Geist beeinflußt. Nach diesem Begriff der Inspiration bestimmt sich auch der Umfang des

biblischen Kanons. Da streng genommen im Neuen Testamente nur die von Aposteln verfaßten Schriften inspirirt sind, so ist innerhalb des Neuen Testamentes zu unterscheiden zwischen protokanonischen, deuterokanonischen und nichtkanonischen Schriften; zu letzteren gehören der zweite Petrusbrief und der Judasbrief. Das Urtheil über die Kanonicität hängt weniger von inneren Kriterien als von dem apostolischen Charakter der Verfasser ab. Noch nöthiger ist eine solche Unterscheidung beim Alten Testamente. Für die Auslegung der heiligen Schrift und ihre Verwerthung für die Dogmatik wird vor allem eine durchaus objective Conception des Schriftinhaltes gefordert, um nach sorgfältigster sprachlicher Auffassung den Einen und unmittelbaren Sinn der Worte zu ermitteln und aus ihnen erst das zusammenhängende Begriffssystem und die mannigfache Anwendung abzuleiten, und hiefür ist auf die historischen Verhältnisse der Abfassung und die eigentümlichen Gedankenkreise der Verfasser in ihrer Einheit und Unterschiedenheit zu achten. Aus diesen Forderungen ergibt sich das Verwerfliche der älteren Interpretationsmethode. Die wesentliche Verbindung, in welcher der Begriff der von inspirirten Verfassern überlieferten Urkunde der Offenbarung zu der Offenbarung selbst steht, gestattet nicht, der kirchlichen Tradition, wie man dieselbe auch verstehen mag, mit dem Katholicismus eine ebenbürtige Stellung neben der heiligen Schrift anzuweisen. Auch die symbolischen Bücher sind nicht an sich normativ für den christlichen Glauben, sondern sollen das Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft im Unterschiede von ihren Gegensätzen bestimmen und das einheitliche christliche Bewußtsein derselben darstellen." Der ganze Abschnitt schließt ab mit einer kurzen Beleuchtung der altdogmatischen affectiones Scripturae Sacrae.

Der vierte Abschnitt „von der Wissenschaft der geoffenbarten Religion" definirt die christliche Theologie als „die Wissenschaft vor dem durch Christum vermittelten Leben der Menschen in Gemeinschaft mit Gott", und da hier ebenso ein materiales durch das Christentum bedingtes, als ein formales in dem Begriff der Wissenschaft enthaltenes Moment maßgebend ist, so ist sie näher „die in historisch-logischem Zusammenhang stehende universale Auffassung der geoffenbarten und in den weltgeschichtlichen Entwick-

lungsproceß eingetretenen religiösen Wahrheit". Die Schleiermacher'sche Anlehnung der Definition der Theologie an den Begriff der Kirche wird ausdrücklich zurückgewiesen. Auch in Betreff der Eintheilung der theologischen Disciplinen tadelt Voigt sowol die Bedeutung und die Rangordnung, die Schleiermacher der philosophischen Theologie zuweist, wie die Unterordnung der exegetischen und der dogmatischen Arbeit unter die historische Theologie. Die Theologie wird getheilt in die exegetische oder biblische, historische, systematische und praktische Theologie. Die systematische Theologie hat den Offenbarungsgehalt der heiligen Schrift dem menschlichen Geiste intellectuell anzueignen, die christliche Wahrheit in einer sachlich und formell möglichst vollendeten Auffassung darzustellen. Zunächst hat sie es mit den Dogmen zu thun, d. h. mit den schlechthin absoluten christlichen Lehrsätzen, welche Gegenstand gläubiger Ueberzeugung sind. Diese Dogmen sind aber nur in dem religiösen Bewußtsein der Apostel rein enthalten, und daher ist die Aufgabe der Dogmatik, „das religiöse Bewußsein der Apostel zur Darstellung zu bringen". Die wissenschaftliche Aufgabe fordert eine scharfe und bestimmte begriffliche Fassung der einzelnen Lehrsätze, eine logisch zusammenhängende Darstellung derselben mit Rücksicht auf die historischen Grundlagen des Christentums, und die Gestaltung des Lehrgebäudes von einem principiellen Grundgedanken aus. Die einzige Quelle und Norm der Dogmatik ist die Urkunde der göttlichen Offenbarung. Die Ethik hat nicht den absoluten Charakter wie die Dogmatik, sie verarbeitet die Forderungen an den menschlichen Willen, die sich aus der dogmatischen Wahrheiten ergeben.

In höherem Grade als dies die versuchte Skizzirung des Inhaltes vergegenwärtigen kann, wird der Leser des mit sorgfältigstem Fleiß ausgearbeiteten Buches im einzelnen manigfache Anregung und Belehrung empfangen. Nicht nur ist die Verbindung christlicher Plerophorie mit wissenschaftlicher Unbefangenheit und einem rein sachlichen Ton der Polemik wohlthuend, sondern auch die gründlichen kritischen Erörterungen über ältere und neuere Bestimmungen der dogmatischen Grundbegriffe sind vielfach schlagend und überzeugend. Auch ist die Offenheit dankenswerth, mit welcher

der Verfasser seine Abweichung von der orthodoxen Auffassung der Offenbarung und der Inspiration der heiligen Schrift unverschleiert läßt und einen positiven Ersatz für die als unzureichend anerkannten älteren Theorien sucht. Für eine umständliche Orientirung auf dem gesamten Gebiet der in der protestantischen Dogmatik üblichen Prolegomena ist das Werk gerade auch durch seine ausführlichen dogmengeschichtlichen Exkurse eine schätzbare Gabe. Ich hebe sonderlich die Abschnitte über die confessionellen Gegensätze und über die Inspirationslehre hervor. Nur hat sich Referent trotz der gelegentlichen Berücksichtigung neuester Dogmatiker, wie Kahnis und Krauß, Schenkel und Biedermann, namentlich bei der apologetischen Auseinandersetzung mit der neueren Wissenschaft des Eindrucks nicht erwehren können, daß das ganze Buch mehr an die Aufgaben und den Stand der theologischen Wissenschaft vor etwa 20 Jahren erinnert. Wie ganz anders haben wir kürzlich einen Veteranen in dem Sendschreiben an zwei theologische Freunde in die heutige Bewegung der Geister eintreten sehen! Sollte nun einmal nach dem Plane des Verfassers eine apologetische Fundamentirung der Dogmatik versucht werden, so durfte weder die naturwissenschaftliche Entwicklungstheorie, noch die Philosophie Schopenhauers und Hartmanns, noch die Socialethik, so weit sie mit den Problemen der Religionswissenschaft zusammenhängt, in dem Maß ignorirt werden, wie es hier geschieht. Die apologetischen Ausführungen richten sich lediglich gegen die pantheistische und deistische Denkweise. Auch werden die positiven Lehrbestimmungen des Verfassers schwerlich den gleichen Anklang finden, wie die meisten kritischen Ausführungen. Um zunächst einzelnes hervorzuheben, so fehlt es nicht an nach Inhalt oder Form höchst gewagten Aeußerungen, wie S. 68, „daß sich das religiöse Leben im Menschen viel früher regt, als irgend eine Thätigkeit der Vernunft“; S. 90: „die Erscheinung des religiösen Lebens in den Herzen der Kinder theils vor dem wirklichen Einfluß der Erziehung und des Unterrichtes, theils auch ganz ohne denselben.“

Oder man vergleiche S. 98: „So ist auch die Causalitätskategorie an sich nicht ein Object der Reflexion oder gar ein Resultat derselben, sondern sie wurzelt mit unzerstörbarer Festigkeit im unmittel-

baren Bewußtsein, im Gefühl", mit S. 68: „das unmittelbare Gefühl, in welchem die Wurzeln des religiösen Lebens liegen, hat mit dem Gegensatz von Subject und Object noch gar nichts zu thun, es ist die in den dunkeln Tiefen der Seele wurzelnde Lebensempfindung". Nicht minder bedenklich erscheint der gegen Schenkel gerichtete Satz S. 75: „Jedermann versteht unter Gewissen nur ein ethisches Vermögen des menschlichen Geistes, dagegen ebenso wenig ein religiöses und ethisches zugleich, als ein religiöses für sich allein", oder S. 269: „Das Christentum muß nach seinem sittlichen Gehalt selbst von denjenigen, die seinen religiösen Inhalt anfechten und sich von dem wesentlichen Zusammenhang des ersteren mit dem letzteren nicht überzeugt halten, als absolute Wahrheit anerkannt werden, und S. 473: „Die Auffassung der göttlichen Gnadenwirkung als einer nur pneumatischen (nämlich bei den Reformirten) schließt die Vermittlung durch das Wort Gottes nicht aus, sondern ein". Um das freie Einwirken Gottes auf die Naturwelt durch Wunder an der Analogie der menschlichen Selbstbestimmung zu erläutern, wagt Verfasser den mindestens unvorsichtigen Satz S. 249: „Der menschliche Geist beherrscht seinen Leib, und zwar, wenn er will, selbst im directen Gegensatz gegen die Forderungen der seinen Leib immanenten physischen Gesetze", d. h. doch wol nur gegen ethische Forderungen, die sich aus dem physischen Lebensgesetz ergeben. Eine ähnliche Unklarheit scheint in dem Satz S. 240 zu liegen: „Es sind nicht die von Gott geordneten Naturgesetze, mit denen er in seinen Wundern eine Correctur vornimmt, sondern dies geschieht vielmehr mit den verkehrten Entscheidungen der dem Menschen verliehenen Selbstbestimmung, indem durch diese in vielen Dingen die Naturordnung verletzt ist." Es sei noch auf den lapsus hingewiesen S. 277: „Es geschieht dies (die Bezugnahme auf übernatürliche Ereignisse) in Schriften, deren Echtheit selbst von den extremsten Gegnern der übernatürlichen Offenbarung und ihrer Urkunden unangefochten geblieben ist, z. B. Röm. 15, 18. 19" u. s. w.

Referent würde lieber auf eine solche Auslese verzichtet haben, wenn sie nicht zur Illustration seines Urtheils dienen müßte, daß überhaupt in den positiven Ausführungen des ganzen Buches eine klare und strenge Handhabung der wissenschaftlichen Sprache zu ver-

missen ist. Die Vertretung der christlichen Wahrheit vor der historischen und metaphysischen Universalwissenschaft ist nach der Umgestaltung der gesamten Weltansicht in der modernen Cultur eine so hohe und schwere Aufgabe, daß ein Theologe dazu der vollen Waffenrüstung philosophischer Durchbildung bedarf. So vielfach man von den theologischen Grundgedanken Schleiermachers und Rothe's abweichen mag, sie arbeiten mit einem ganz genau definirbaren Alphabet von Begriffen. Weder die psychologischen und ethischen, noch die metaphysischen Grundbegriffe, mit denen das vorliegende Werk umgeht um den Begriff der Religion und der Offenbarung zu definiren, sind präcis entwickelt und ausreichend begründet. Diesen Mangel macht das hohe Ziel, das der Verf. sich gestellt hat, doppelt fühlbar. Daher wird trotz der zahlreichen feinen und tiefen Bemerkungen der versuchte Beweis für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung keinem, der nicht von Hause aus die religiösen Voraussetzungen des Verf. theilt, genügen können, wie wir dies aus demselben Grund von den meisten neueren apologetischen Arbeiten aussagen müssen. Es hängt dieser Mangel aber wol mit dem ganzen Plan des Buches zusammen, auf den ich noch zurückkommen werde.

In Betreff des Einzelnen beschränke ich mich auf Hervorhebung Eines Lehrstückes, welches besonders geeignet ist, den theologischen Standpunkt des Verf. und die Art, wie er seine Aufgaben löst, zu charakterisiren. In der Lehre von der Inspiration der heil. Schrift und dem biblischen Kanon geht der Verf. weit, sehr weit in einer heterodoxen Auffassung. Die Inspiration erstreckt sich im vollen Sinn nur auf das Ev. Johannis, die paulinischen Briefe und den ersten Petrusbrief und zwar ausdrücklich nur unter der als ausgemacht angenommenen Voraussetzung, daß wirklich Apostel Verfasser dieser Schriften sind; die Inspiration bezieht sich nur auf das Wesentliche der Heilslehre und hindert nicht, daß, wie Jesus selbst, so auch die Apostel im Zusammenhang mit dem jüdischen Schriftgebrauch alttestamentliche Stellen unrichtig ausgelegt und verwandt haben. S. 556: „Wir müssen es schlechterdings als unberechtigt ansehen, nicht apostolische Verfasser neutestamentlicher Schriften ebensowol für inspirirt, wenn auch nur für historisch inspirirt anzu-

sehen, wie die Apostel.“ S. 572: „Die biblischen Schriften (auch diejenigen inspirirter Verfasser) sind in Folge der Mitwirkung des Factors der natürlichen geistigen Zuständlichkeit ihrer Verfasser nicht als schlechterdings irrtumslos anzusehen.“ Da nun der Begriff der Offenbarung wesentlich eine mit unfehlbarer Lehrautorität ausgestattete Urkunde derselben fordert, so handelt es sich darum, durch theologische Kritik zwischen Schriften Inspirirter und nicht Inspirirter in der Bibel zu unterscheiden und ersteren absolute Unfehlbarkeit in der Heilslehre zuzusprechen, und dann ebenso durch ein theologisches Urtheil das auszusondern, was in diesen Schriften den Charakter der Unfehlbarkeit hat von dem, was dem Irrtum ausgesetzt ist. Daß hiemit der protestantische Glaube an die Autorität und Kanonicität der heil. Schrift völlig schwankend wird, leuchtet ein. Wenn die Inspiration so absolut an den apostolischen Ursprung gebunden und für den zweiten Brief des Petrus die Kritik zugelassen wird, kann die Kirche sich dem Vertrauen überlassen, daß das vierte Evangelium und die Pastoralbriefe sicherlich apostolischen Ursprungs sind? Und wenn beim A. T. ein dem alttestamentlichen Standpunkt entsprechender Grad der Inspiration für Moses und die Propheten, nicht für die Psalmen in Anspruch genommen wird, wo ist denn die Grenze zwischen dem von Moses und nicht von Moses Stammenden? Es ist eine sehr äußerliche Art wie die Autorität und Unfehlbarkeit der allein als inspirirt angenommenen Apostel begründet wurde. Auf Grund einer Schriftauslegung, die der Verfasser sonst mit Recht principiell zurückweist, wird behauptet, Jesus habe den Jüngern die Unfehlbarkeit in der Lehre ausdrücklich verheißen, und die Apostel hätten sie ausdrücklich in Anspruch genommen. S. 496: „Stellen sich die Apostel nicht als eine durchaus infallible christliche Lehrautorität hin und verlangten sie nicht als solche von jedem Mitglied bereits gegründeter Gemeinden unbedingten Gehorsam?“ Dazu kommt denn die wiederholte Berufung auf die sittliche Wahrhaftigkeit der Apostel. S. 517: „Aus der noch gegenwärtig erkannten sittlichen Wirksamkeit der Apostel folgt der sittlich reine Charakter und insbesondre die Wahrhaftigkeit, aus dieser die Richtigkeit jener Mittheilungen über die Worte des Herrn und die Berechtigung ihres dem ent-

sprechenden apostolischen Bewußtseins (also von der Unfehlbarkeit), und daraus wieder ihre urkundliche Treue in der Ueberlieferung der Thatsachen der übernatürlichen Offenbarung.“ S. 580: „Aus der weltgeschichtlich vorliegenden Wirksamkeit der Apostel haben wir ihren sittlich lautern Charakter bewiesen, und weiter aus diesem ihrem Charakter die Wahrheit aller irgendwie (!) wichtigen Aussagen über die Person Christi und ihr Verhältnis zu derselben. Zu diesen Aussagen gehören ohne Zweifel auch diejenigen, welche sich auf eine ihnen verliehene unfehlbare Lehrautorität beziehen.“ Solche Schlußketten erinnern an die völlig unzureichende altdogmatische Beweisführung. In ähnlich äußerlicher und unklarer Weise wird auch die Aussonderung des als unfehlbar hingestellten Lehrstoffes vollzogen. So S. 586: „Es gibt gewisse auf das Naturgebiet bezügliche Lehrstücke, die so gewiß zu den Gegenständen der apostolischen (also unfehlbaren) Verkündigung gehören, als es eine natürliche göttliche Offenbarung gibt. Dazu gehört, daß das Menschengeschlecht von Einem Urpaare abstammt, daß gewisse Störungen des Naturlebens, die jetzt normal sind und auch die leibliche Seite des menschlichen Wesens ergriffen haben, nicht ursprünglich sind.“ S. 585: „Die Inspiration bezweckt nicht nur die richtige Erkenntnis und Verkündigung bereits geschehener Offenbarungs**ereignisse**, sondern theilt auch **ganz neue** Offenbarungs**wahrheiten** mit, z. B. in den eschatologischen Lesestücken 1 Kor. 15, 35 ff. und 2 Kor. 5, 1 ff.“ Das wäre also eine Erleuchtung, der keine Manifestation zu Grunde läge.

In der Inspirationslehre treten nach dem Urtheile des Ref. dem Verf. zwei Grundbegriffe zu sehr zurück, ohne deren Hülfe die protestantische Lehre von dem biblischen Kanon und seiner Inspiration nicht die ihr durch die historische Kritik erwachsenen Schwierigkeiten überwinden kann. Es sind dies die Begriffe des Wortes Gottes oder Evangeliums, für welches die Apostel allein unfehlbare Autorität in Anspruch nehmen, und der Kirche, welche allein die Kluft zwischen den Thatsachen historischer Offenbarung, die eine dauernde Wirksamkeit in der geschichtlichen Welt üben sollen, und den nachfolgenden Geschlechtern ausfüllen können. Ohne den Begriff der Kirche, freilich nicht im römischen Sinn, schwebt der Begriff des Kanons

und der Inspiration in der Luft, hat keinen festen Grund und Boden. Auch bei der Lehre von der Religion und bei der Definition der theologischen Wissenschaft macht es sich als Uebelstand bemerklich, daß die Kirche, als das geschichtlich von Jesu Christo ausgegangene Gesamtleben, für den Verfasser nicht die Bedeutung zu haben scheint, die ihr in der christlichen Heilsökonomie zukommt. Sollen die historische Umgrenzung und die universelle Bestimmung der göttlichen Offenbarung in Christo, soll der ewige absolute Gehalt und die zeitliche, entwicklungsbedürftige Form der Heilsstiftung in befriedigender Weise Ausgleichung finden, und zwar unter Anerkennung der in der modernen Weltansicht wirklich constatirten Thatsachen, so ist dies nur von einer evangelischen Erneuerung des Dogma's von der Kirche zu erwarten, welchem die Lehrstücke vom Worte Gottes und vom biblischen Kanon unterzuordnen sind.

Der Widerspruch gegen solche Ausführungen würde durch den Dank für die empfangene Belehrung reichlich aufgewogen, wenn die gesamte Anlage des Buches als eine die dogmatische Wissenschaft fördernde anerkannt werden könnte. Der Verf. will die Dogmatik formal fundamentiren und die christliche Wahrheit material gegen die moderne Weltansicht verteidigen. Diese Vermischung zweier nach Ziel und Beweismitteln durchaus heterogener Aufgaben ist wol der hauptsächliche Grund, daß kaum ein scharf denkender Leser das Buch mit Befriedigung bei Seite legen kann. Man wird fortwährend genöthigt, aus apologetischen Gedankenreihen in dogmatische überzuspringen und umgekehrt. Der Verfasser beabsichtigt eine materiale Bewährung der christlichen Fundamentalwahrheiten gegenüber „allen Anfechtungen des modernen Zeitgeistes", und kommt dann nach einer nach eigenem Urtheil wenig auslangenden Untersuchung über den Sinn des Wortes religio zu dem Resultat, das Wesen der Religion sei aus der „Betrachtung des Lebens Jesu Christi" zu bestimmen. Der auf diesem Wege mehr aufgestellte, als nachgewiesene Centralbegriff eines „heiligen und seligen Kindeslebens des Menschen in steter Gemeinschaft mit Gott" wird als der feste Grund behandelt, aus welchem sowol die wesentlichen Momente in dem Religionsbegriff, wie die an demselben haftenden Verirrungen abgeleitet werden. Von hier aus werden nun die Waffen genommen

gegen Pantheismus und Deismus und dargelegt, daß beide mit dem von der Persönlichkeit Jesu abstrahirten Religionsbegriff nicht stimmen. Jede tiefere Untersuchung über die psychologisch-ethischen Fragen, die mit dem Religionsbegriff zusammenhängen, über das Verhältnis des absoluten göttlichen Wesens zu dem menschlichen Gottesbewußtsein, über das Verhältnis der einheitlichen Causalität zu dem ethischen Dualismus in der Welt fehlt. Die eigentlichen Probleme der Apologetik, an denen sie wenigstens ihre Kraft versuchen und im Verkehr mit der idealistischen Philosophie ohne dogmatische Voraussetzungen messen muß, so das Verhältnis der göttlichen oder absoluten Ursächlichkeit zu den endlichen Ursachen, der Begriff der absoluten Persönlichkeit, die Bestimmung des sinnlich entstandenen Menschen zum ewigen Leben, die Stellung des Bösen innerhalb der einheitlichen göttlichen Weltordnung, die centrale Bedeutung Eines historischen Individuums für die gesamte menschheitliche Entwicklung, sind mit einer Unbefangenheit bei Seite gelassen, die sich nur aus den positiven dogmatischen Voraussetzungen erklärt. Dadurch haben aber die apologetischen Seitenblicke auf Strauß und Andere ihre durchschlagende Kraft verloren.

Aehnlich verhält es sich mit dem Begriff der übernatürlichen Offenbarung. Der Verf. bevorwortet selbst, daß der Beweis sich darauf beschränke, daß der vorher dargelegte Gottesbegriff eine solche ermögliche und fordere. Er scheint es nicht gefühlt zu haben, welchen gewichtigen Stein des Anstoßes seine wiederholt wiederkehrende Bemerkung, die natürliche Offenbarung habe ihren Zweck verfehlt, in den Weg legt, ohne auch nur seine Beiseiteschaffung zu versuchen. Und nun doch der Anspruch, das thatsächliche Vorhandensein einer übernatürlichen, in Wundern sich vollziehenden Manifestation Gottes und einer unfehlbaren Urkunde derselben zu erweisen! Auf die kritische Untersuchung der Offenbarungsgeschichte, des Lebens Jesu, der Zuverläßigkeit der Quellen wird nur oberflächlich eingegangen. Wir begegnen hier allenthalben einer lediglich dogmatischen Argumentation, welche nur für die einleuchtend ist, die schon im Glauben an die Offenbarung stehen, nur nach einer theoretischen Zurechtlegung dieses Glaubens begehren. Auf die lose gefügten Schlußketten, mit welchen die Inspiration der apostolischen

Urkunden befestigt werden soll, haben wir schon hingewiesen. Außer dem Nachweis von dem Unzulänglichen der pantheistischen und der deistischen Gedankenreihen ist zur Begründung des Offenbarungsbegriffes wenig geleistet. Begrifflich wird die übernatürliche Offenbarung daraus erklärt, daß die natürliche in Folge der menschlichen Sünde ihren Zweck verfehlt hat, und historisch ist die letzte und wichtigste Stütze die Berufung auf den sittlichen Charakter und die sittlichen Erfolge der Apostel. Die Ausführungen des Verf. würden weit weniger Widerspruch erregen, wenn er die apologetische Aufgabe ganz bei Seite gelassen hätte, wenn er sich auf den Anspruch beschränkte, vom offenbarungsgläubigen Standpunkt aus die älteren dogmatischen Theorien von der Offenbarung und der heil. Schrift zu sichten und zu reinigen. Nur unter Voraussetzung des christlichen Glaubens ist die Argumentation von einigem Werth, ohne daß freilich auch hier das lösende und entscheidende Wort gefunden ist. Namentlich der Begriff der Inspiration und des Kanons ist in dieser äußerlichen und mechanischen Fassung unhaltbar, kaum besser begründet, als der altdogmatische, und weniger klar und positiv. Der Ref. ist durch das vorliegende Buch in seiner Ueberzeugung nur befestigt worden, daß die Dogmatik aus ihrer „Verworrenheit" nur herauskommt, wenn dogmatische Begriffsentwicklung und apologetische Ausführungen reinlich auseinandergehalten werden. Die Apologetik verträgt keine dogmatischen Voraussetzungen, sie muß die Centralthatsachen und die Centrallehren des Christentums, auf Grund deren die Kirche zum Glauben einladet, metaphysisch, psychologisch, ethisch und geschichtsphilosophisch zu begründen versuchen, unter Beschränkung auf das Wesentliche, in der Christenheit Gemeingültige, und ohne Axiome, die nur für die Glaubenserfahrung Gewißheit haben. Hingegen die Dogmatik darf nicht von den Versuchen, die tiefsten Probleme des menschlichen Geistes mittelst der christlichen Weltansicht speculativ zu lösen, abhängig gemacht werden; sie geht von der christlichen Heilserfahrung aus und richtet ihre Arbeit auf die Reinigung und Forderung einer zusammenhängenden Erkenntnis der christlichen Glaubenswahrheit, um durch dieselbe die Reinheit und Wirksamkeit der kirchlichen Verkündigung sicherzustellen.

H. von der Goltz.

2.

Die christlichen Grundwahrheiten oder die allgemeinen Principien der christlichen Dogmatik von Freiherrn **H. v. d. Goltz,** Dr. und Prof. der Theologie. Gotha, Fr. Andr. Perthes 1873. XII u. 380 SS.

Der Verfasser bezeichnet sein Werk als einen „rein systematischen" Versuch, jedoch nicht in dem Sinne, als ob es beziehungslos der gegenwärtigen Lage der Kirche gegenüberstände; im Gegentheil hofft er einen nicht werthlosen Beitrag zur Lösung der praktischen Lebensfragen unserer Kirche anzubieten. Darin hat er unzweifelhaft Recht, daß es eine durch den Stand der Wissenschaft, ebenso wie durch die Lage der Kirche gestellte Aufgabe der Theologie ist, die allgemeinsten Principien der christlichen Lehre einer besondern Untersuchung zu unterziehen und dieselben direct aus den Quellen auf einen klaren, begrifflich verarbeiteten Ausdruck zu bringen. Wir wissen es dem Verfasser Dank, nicht bloß, daß er der Theologie die Stellung, welche sie in der Kirche einnehmen muß, gegenüber den Prätensionen souveräner Wissenschaft auf der einen, sogenannter Kirchlichkeit auf der anderen Seite richtig zu bezeichnen gewußt hat, wenn er es ihr zuschreibt, daß sie für die nothwendige kirchliche Verständigung die Vorarbeiten zu liefern habe, sondern auch, daß er für die Lösung der brennenden Frage nach den Grenzen der Lehrfreiheit einen von warmem kirchlichen wie freiem wissenschaftlichen Sinn getragnen Beitrag geliefert hat, zuletzt auch dafür, daß er nicht direct auf die praktische Frage abzielt, sondern zunächst sich volle Zeit läßt, die wissenschaftliche zu beantworten.

Verfasser beginnt mit einer kurzen Erörterung der encyclopädischen Gliederung der theologischen Disciplinen. An Schleiermacher sich anlehnend, bestimmt er die Theologie als positive Wissenschaft, Wissenschaft ihrer Methode nach, positiv nach ihrem Gegenstand — das empirisch gegebene Object des Christentums, nach ihrer Voraussetzung — gläubiges Verständnis christlicher Wahrheit, nach ihrem Zweck —

Kirchenleitung. Letzterer Zweck erfüllt ihm aber nicht, was er auch nach seiner Ansicht soll, den verschiedenen theologischen Aufgaben ihre innere Einheit zu geben, indem Verfasser, unter Schleiermacher zurücksinkend und seine eigne Methode richtend, nicht aus ihm, sondern aus ganz beliebig, weil ziellos anderswoher geholten Reflexionen die vier Grunddisciplinen der historischen, systematischen, praktischen, philosophischen Theologie gewinnt. Die Aufgaben der historischen und systematischen Theologie ergeben sich ihm, sofern das Wesen des Christentums betrachtet wird, das theils ein sich geschichtlich entwickelnder Thatbestand, theils eine im innern Gehalt sich immer gleichbleibende Einheit ist, die der praktischen und philosophischen Theologie aus dem Verhältnis der Theologie zu dem kirchlichen Leben einerseits, andrerseits zu den übrigen Wissenschaften.

Die Unzweckmäßigkeit dieser Gliederung tritt besonders in der falschen Stellung und Aufgabe hervor, die der philosophischen Theologie angewiesen wird. Sie soll speculative Bearbeitung der christlichen Lehre, apologetische der Lehre und Geschichte sein und so einerseits das Christentum mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein vermitteln, und dadurch mehr die Gläubigen in ihrer Gewißheit befestigen als Ungläubige von der Wahrheit des Christentums überzeugen, andrerseits und namentlich die Ehre der Theologie und des Christentums in der wissenschaftlichen Welt sichern. Demgemäß ist sie nicht eine einzelne Disciplin der systematischen Theologie, sondern ein „vielgestaltiger, das ganze Material der Theologie umfassender Zweig theologischer Arbeit". Philosophisch heißt sie wie die philosophische Facultät der Universitäten (!!); theologische Disciplin ist sie durch ihr Ausgehen vom christlichen und kirchlichen Interesse. Ueber diesen philosophischen Charakter läßt sich nichts sagen. Wie aber durch jenes Interesse, ohne Verletzung ihres Charakters als Wissenschaft, schon der theologische Charakter gewahrt sein soll, ist schwer zu sehen, da jeder philosophirende Christ dasselbe Interesse haben wird. — Wenn Verfasser dem Schleiermacher'schen Gesichtspunkt seines § 1 treu blieb, so mußte er sich zu jener Gliederung durch Reflexion auf Art, Wesen, Bedürfnis der christlichen Kirche den Weg bahnen. Vorausgesetzt wird gläubiges Verständnis der christlichen Wahrheit; das ist aber ein un-

meßbarer Kanon. Der Theolog muß sich mit seinem Denken vielmehr auf den Boden der religiös-sittlichen Erfahrung sonderlicher Art stellen, welche die Christen zu einer Gemeinde vereinigt; dieselbe ist in ihrem principiellsten Wesen aus der Schrift als der classischen Urkunde des christlichen Lebens zu erheben; es fragt sich dann, in wie fern und in wie weit diese sonderliche Erfahrung auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit Anspruch machen kann und in so fern fähig ist, Grundlage eines Ganzen allgemeingültiger Vorstellungen d. h. einer Wissenschaft zu werden. Eine Reihe von Fragen fundamentalster Art wird hier erörtert werden müssen, für die der Name der philosophischen Theologie keine contradictio in adjecto ist, und die erörtert worden sein müssen, ehe in der rechten Weise historische und systematische Theologie bearbeitet werden kann. Hiefür ist der Ertrag von Franks System der christlichen Gewißheit, das Verfasser anderswo mit der Constatirung seiner Neuheit abthut, nicht gering.

Die dogmatische Theologie hat nun nach dem Verfasser das Christentum, wie es eine erfahrungsmäßig gegebne Thatsache ist, also durch empirisch reflectirendes Denken nach seinem allgemeinen Wahrheitsgehalt und in seinem innern Zusammenhange darzustellen. Erste Vorbedingung für Lösung dieser Aufgabe ist eine allseitige, in das Wesen eindringende Anschauung des Christentums. Die Quellen der letzteren sind, in ihrer Verschiedenheit doch gleich unentbehrlich, die Urkunden von der geschichtlichen Entstehung des Christentums, die Zeugnisse von der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens in der Kirche, die persönliche Erfahrung der Gläubigen. Diese drei Quellen der christlichen Lehre sind zugleich Normen für ihre Wahrheit: auf alle drei muß sich der Beweis für den christlichen Gehalt, den kirchlichen Werth und die begriffliche Klarheit der Lehrsätze beziehen, so, daß immer zwei die Controlle über die Benutzung der dritten üben. Keine genügt für sich: aus der Schrift ist alles Mögliche hergeleitet, das kirchliche Dogma ist zu sehr historisch bedingt, die persönliche Glaubenserfahrung ist zu fließend und zu sehr individuell beeinflußt. Doch muß ihr normativer Gebrauch ein verschiedener sein: an der persönlichen Erfahrung wird die religiöse Bedeutung, an der heiligen

Schrift der rein christliche Gehalt, an der kirchlichen Entwicklung der dogmatische Werth der Lehrsätze d. i. ihre Tauglichkeit als Norm kirchlicher Verkündigung zu messen sei. Den höchsten Rang behauptet somit die Autorität der geschichtlichen Urkunden von der Entstehung des Christentums. Die Aufgabe der dogmatischen Theologie schließt ein Zweifaches in sich: 1) als sicheren Grund des Lehrgebäudes einen klaren und treffenden Ausdruck für die allem Christlichen zu Grunde liegende Einheit oder für das Wesen des Christentums zu gewinnen, 2) die christliche Wahrheit in ihrer Manigfaltigkeit nach ihrem inneren Zusammenhange ausführlich darzustellen. Zur Feststellung der dogmatischen Principien dürfen nun keine andern Voraussetzungen gemacht werden als jene Quellen und Normen und die Gesetze der Logik. Die so zu gewinnende Principienlehre soll den materialen Kanon christlicher Lehre darstellen, das, was das Evangelium in der heiligen Schrift, das dauernd Symbolische, die Gemeinschaft Bedingende in den kirchlichen Dogmen, der wesentliche Kern in der gläubigen Erfahrung ist. Und zwar handelt es sich zunächst um Erfassung der gemeingültigen christlichen Wahrheit, um das allen geschichtlichen Formen des Christentums zu Grunde liegende Wesen desselben, wie es grundsätzlich von allen anerkannt wird. Erst auf Grund dieses Resultates kann sich dann eine confessionelle, polemische wie irenische Principienlehre aufbauen. Der ausführende Theil gliedert sich in eine christliche Religionslehre (Lehre von der religiösen Anlage und Beschaffenheit des Menschen), Offenbarungslehre (Theorie von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes), Heilslehre, Sittenlehre. — Das vorliegende Buch soll die katholische Principienlehre geben. Sie hat ihre Aufgabe gelöst, wenn im Christentum erfahrene und zu wissenschaftlichem Denken befähigte Menschen genöthigt werden, in den begrifflich festgestellten Principien den innerlichsten Gehalt ihrer persönlichen Erfahrung, den Kern und Mittelpunkt der in der Schrift bezeugten heiligen Geschichte und den gleichbleibenden und gemeinsamen Grund der in der kirchlichen Entwicklung hervorgetretenen Gegensätze wieder zu erkennen. Um dies zu erreichen, wird die Schrift im ganzen verwerthet werden müssen, damit die Welt der geschichtlichen Thatsachen herausgestellt werde, deren Urkunde

sie ist. Das Zeugnis der Kirche für das Wesentliche im Christentum haben wir in den festen und klar erkennbaren Mittelpunkten zu suchen, die sich in jedem Lehrstreit, in jedem sittlichen Gegensatz und in jeder Lebensäußerung der Kirche geltend machen. Das Zeugnis gläubiger Erfahrung, das christliche Selbstbewußtsein, kann nicht zum direkten Maßstab für den reinchristlichen Gehalt der Lehre dienen, sondern zum Maßstab ihres religiösen Werthes, zur Scheidung dessen, wodurch die christliche Gemeinschaft mit Gott bedingt wird, und dessen, was lediglich zu den historischen Mitteln und Formen gehört, unter denen das Christentum entstanden.

Verfasser will also von einer historischen Dogmatik nichts wissen, sondern erstrebt in der dogmatischen Theologie eine möglichst vollkommene Erkenntnis und Darstellung des Christentums nach seinem allgemeinen Wahrheitsgehalt und in seinem inneren Zusammenhang. Damit steht in Widerspruch sein Gedanke einer katholischen Principienlehre. Denn wenn er auch wiederholt ausspricht, daß für die allgemeine Darstellung des Wesentlichen im Christentum die confessionelle Grundanschauung bestimmend sein müsse (S. 57), daß man bei einer leeren Abstraction anlangen würde, welche eine innerliche Abgrenzung des Christlichen vom Unchristlichen unmöglich machte, wollte man den inhaltlichen Ausdruck für das Wesen des Christentums so allgemein fassen, daß alles in demselben beschlossen wäre, was je mit Ueberzeugung den Anspruch auf den christlichen Namen erhoben hat (S. 63), so überwindet er doch nicht das Schwanken zwischen der Aufgabe das Christentum darzustellen, wie es von allen anerkannt werden muß, der eigentlichen dogmatischen Aufgabe, die die Theologie auch in ihrem principiellen Theil und da erst recht nicht verleugnen darf, und der anderen, es historisch darzustellen, wie es factisch von allen anerkannt wird (S. 48). Dies Schwanken wird verschuldet durch den ehrenwerthen Zweck des Verfassers, für Handhabung der Disciplin über den Lehrstand Grundsätze zu finden, welche der wissenschaftlichen Freiheit und der Individualität in den Schranken des Wesentlich-Christlichen den gebürenden Raum lassen. Man darf aber nicht aus noch so löblichen praktischen Interessen der Strenge wissenschaftlicher Forderungen Eintrag thun. Es zeigt sich vielleicht schon hier, daß jene praktische Aufgabe nicht von einer

Fundamentaldisciplin der systematischen Theologie, sondern auf Grund der gesamten dogmatischen Theologie von der praktischen zu lösen ist.

Weiter ist es schlimm, daß Verfasser, der doch vom Christentum als einem empirischen Lebensbestande ausgehen will, sich nicht klar macht, wodurch in der christlichen Kirche Bedürfnis und Recht einer Lehre und zwar einer durchgeführten Gesamtweltanschauung, sowie das Bedürfnis ihrer Regelung, d. i. der Theologie, anstehe. Endlich wird jenes Schwanken vom Verfasser künstlich ausgebildet durch die Nachahmung Schleiermachers in dem, was sein Grundfehler ist, in der von der zweckvollen Betrachtung absehenden Manier der Identitätsphilosophie, ein möglichstes Gleichgewicht der in zahllosen Mischungen des Mehr und Minder zusammenseienden Gegensätze herzustellen. Die Relativität quantitativer Größen ist des Verfassers Klippe. Sein principieller Theil und die Heils- und Sittenlehre selbst haben keine verschiedene Fragestellung, sondern die letzteren führen nur mehr aus, was der erstere angefangen hat. Beide haben also kein wissenschaftliches Recht auf Sonderexistenz.

Derselbe Mangel kehrt wieder, wo es sich um die Methode handelt. Es gelingt dem Verfasser nicht, eine klare Vorstellung davon zu geben, wie die drei Quellen und Normen der christlichen Lehre zu benutzen sind. Schon der Unterschied von Quelle und Norm bleibt unklar. Sodann ist dem Verfasser Quelle und Norm nur die Schrift. Denn, wie er § 19, S. 25. 26 auseinandersetzt, beschränkt sich der Quellencharakter der persönlichen Glaubenserfahrung darauf, dem theologisirenden Subject die Fähigkeit zu geben, den Wahrheitsgehalt der Schrift aufzufassen; nicht aber will er aus ihr inhaltliche Sätze entnommen wissen. In der Wissenschaft, auch der theologischen, handelt es sich nun um Sätze, die auf Allgemeingültigkeit, wenigstens für einen bestimmten Kreis Anspruch machen. Die individuelle Glaubenserfahrung entzieht sich aber den Bedingungen gewisser Constatirung und Mittheilung — sie ist etwas wissenschaftlich Unqualificirbares. Daß sie dem Theologen so nöthig ist, wie Sinn für das Schöne dem Aesthetiker, versteht sich von selbst. Diese Unbrauchbarkeit der persönlichen Erfahrung für die Gewinnung der dogmatischen Sätze tritt noch mehr heraus, wenn sie, als Norm benutzt, über die religiöse Bedeutung dieser Sätze

entscheiden soll. Das Urtheil der persönlichen Glaubenserfahrung des Herrn Verfassers über die religiöse Bedeutung dieser oder jener Lehrsätze, so freudig Ref. ihm in den Hauptpunkten beistimmt, hat doch auch mit dem Urtheil des letztern verbunden keinerlei Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Empirisch läßt sich eben nicht constatiren, was die Summe des Gemeinsamen der persönlichen Glaubenserfahrung aller Christen ist. Auch wenn die Zeugnisse in größter Manigfaltigkeit vorlägen, wäre doch ein Kanon zur Sichtung des Materials nöthig. Der Kanon wäre dann schon, was wir suchten, die allgemeingültige Aussage dieser Norm. Complicirte geistige Processe gehen nun nie ohne das Element denkender Verarbeitung vor sich, auch nicht in ganz unwissenschaftlichen Geistern — alle Aussagen und Urtheile des sogenannten unmittelbaren Bewußtseins sind durch Denkoperationen vermittelt, welche die allerdings vorhandenen ursprünglichen Elemente in eigentümlicher Weise verknüpfen. Und so wäre die Summe solcher wirklich und thatsächlich richtigen Aussagen doch nichts Unantastbares, sondern ein auf seinen inneren Zusammenhang und die Richtigkeit der Verknüpfung hin kritisch zu beurtheilendes Material.

Ebenso wenig ist dem Verfasser die kirchliche Entwicklung selbständige Norm irgendeiner Entscheidung; das liegt schon darin, daß die Prüfung der Lehrsätze an den Erfahrungen, welche die Kirche bei der begrifflichen Ausprägung der Glaubenswahrheiten gegenüber entgegengesetzten Abweichungen schon gemacht hat, nur über ihren Werth als Regel kirchlicher Verkündigung entscheiden soll. So ist das Verständnis der kirchlichen Entwicklung dem Verfasser nicht Norm, sondern propädeutisches Hülfsmittel zur richtigen Behandlung der eigentlichen und einzigen Norm, der Schrift. Freilich hat er Recht, wenn er sagt, daß dieselbe nur über den christlichen Gehalt der Lehre entscheide und anderweitige Regeln ihrer Handhabung fordere. Er sieht aber S. 70 die Aufgabe des Schriftbeweises vor allem darin: „in die geschichtliche Welt der Thatsachen hineinzuweisen, deren Urkunde die Schrift ist“. Wo bleibt da die reiche Gedankenwelt der Schrift, welche in den Reden Christi wie in den Briefen der Apostel vor uns ausgebreitet liegt? Jene von der Schrift bezeugten Thatsachen wären ein eines innern Zusammenhanges ent-

rathendes, disparates Material, an das die Theologie in cärimonialgesetzlicher Weise gebunden wäre. — Es ist sonach mehr ein guter Tact als Frucht einer klaren und sichern Methode, wenn der Verfasser, wie es unstreitig geschieht, in seinen Ausführungen werthvolle Gesichtspunkte zu der Herstellung eines solchen innern Zusammenhanges verwendet. Aber es muß die Evidenz und Sicherheit ebendeshalb nothwendig fehlen. Daß für jede Lehre, welche eine Verknüpfung von Sätzen ist, die im einzelnen und im ganzen auf Zustimmung Anspruch macht, die Regeln der Logik maßgebende Norm sind, kommt ganz gelegentlich einmal zum Ausdruck. Diese sind aber nur ein Theil der die Welt beherrschenden allgemeinen Gesetze. Sie ruhen auf der Metaphysik, und sollen sie auf ein Gebiet des geistigen Lebens, wie es doch das Christentum ist, angewandt werden, um dasselbe zur Erkenntnis zu bringen, so sind sie nicht anwendbar ohne Psychologie. Damit scheint die Theologie jeder herrschenden Zeitphilosophie ausgeliefert zu sein. Nun, daß sie niemals und nirgends von dieser unabhängig gewesen, zeigt ihre Geschichte. Der Dogmatiker muß hinreichend philosophisch gebildet sein, um aus den vorhandenen Philosophien diejenige zu wählen, oder, wenn sie nicht da ist, sie, soweit es für seine Zwecke nöthig, zu schaffen, welche dem erfahrungsmäßig gegebnen Thatbestande des geistigen Lebens, wie er in der christlichen Gemeinde, voll zum Ausdruck kommt, gerecht zu werden vermag. Die wirkliche Quelle und Norm zumal der systematischen Theologie ist also die Schrift, ihre zweite Norm die allgemeinen Gesetze des geistigen Lebens. Nämlich so. In den Aussagen Jesu über das religiös-sittliche Verhältnis zu Gott, was er in seiner Gemeinde zu verwirklichen beabsichtigt, und in den Aussagen der Urgemeinde über dasselbe, wie sie es in sich verwirklicht weiß, haben wir einen der Unmeßbarkeit der Individualität enthobnen Kern dessen, was das Wesentliche in der persönlichen Glaubenserfahrung, und da Religion hierin besteht, im Christentum ist. Und zwar ist durch jene erste Quelle die Absicht Christi, uns die feste und handliche Norm eines Zweckes gegeben, durch die zweite die Aussagen der Urgemeinde, die Bürgschaft, daß dieser Zweck verwirklicht ist und nach ihm alles beurtheilt werden kann. Ferner haben wir Aussagen

Jesu und der Urgemeinde, welche uns lehren, wodurch für das Bewußtsein Jesu wie für dasjenige seiner ursprünglichen Gemeinde jenes Verhältnis, d. i. der neue und eigentümliche Lebensgehalt des Christentums, nicht bloß historisch, sondern immerwährend ursächlich bedingt und vermittelt wird. Es sind historische, biblisch-theologische Aufgaben, die so an der Spitze stehen. An der Natur dieses christlichen Lebensgehaltes wird nach den allgemeinen Gesetzen des Seins, der Metaphysik, und des geistigen Lebens, der Psychologie, sowie unter Berücksichtigung des historischen Vorstellungsmaterials Jesu und seiner Jünger, es nun zu erproben sein, ob und in wie weit die in ihrem Bewußtsein feststehende Nothwendigkeit jener Vermittlungen nur psychologischer Schein ist, der entweder durch diese historischen Bedingungen oder durch allgemeine Gesetze der geistigen Entwicklung oder durch beides erzeugt wird, oder aber durch jene eigentümliche Natur des christlichen Lebensgehaltes geforderte, durch jene Gesetze ermöglichte, bleibende Wahrheit. Alsdann wird aus dem so und in seinem innern Zusammenhang erkannten und erhärteten Material nach den allgemeinen Gesetzen des geistigen Lebens und des Seins überhaupt die Gesamtweltanschauung, welche jede Religion und die christliche vor allem gewährt, in wissenschaftlichem Zusammenhange durchzuführen sein. Solcher wissenschaftliche d. h. allgemeingültige Zusammenhang ist dadurch ermöglicht, daß das nach der Intention Jesu in seiner Gemeinde verwirklichte religiöse Leben alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes befriedigt, die Idee desselben, die ihm in der Sehnsucht immanent ist, in der Befriedigung der letzteren als verwirklicht aufweist, sich also als absolute, einzige, allen geltende Wahrheit bewährt. Vorausgesetzt ist dabei die allerdings noch immer gegen die Herbart'sche Schule zu verteidigende Erkenntnis, daß zwischen der erkennenden und der beurtheilenden Thätigkeit des Geistes kein Dualismus besteht, sondern die erstere von der letzteren ihre fruchtbarsten Impulse erhält.

Auf diesem Wege bleibt beides gewahrt, der kirchliche wie der wissenschaftliche Charakter der Theologie. Letzterer wird vom Verfasser in Wahrheit ganz beiseite gesetzt. Weder enthalten seine Prolegomena eine Anweisung, über bloße Reflexionen des christlichen

Glaubens, in sich selbst hinauszukommen, noch macht seine positive Ausführung einen Ansatz dazu.

Das Buch selbst zerfällt in 6 Lehrstücke, deren erstes die Person Jesu als den Mittelpunkt aufweist, von welchem aus die Principienlehre ihre Aufgabe zu lösen hat, da in ihr das Wesen des Christentums sich concentrire. Verfasser führt zunächst aus, was er unter der centralen Bedeutung der Person Christi im Christentum versteht. Wie sie durch einen trotz aller Vorbereitung in Israel durchaus neuen, ureigenen Gehalt der grundlegende historische Anfangspunkt der christlichen Kirche ist, so auch das bleibende und vollkommene Urbild für alles Christliche. In Folge der zweiten Hälfte dieses Satzes steigert sich die Bedeutung Jesu dahin, daß, was er der Menschheit gebracht und geleistet hat, ganz und ausschließlich an seiner Person haftet, daß also Kirche und einzelne Christen für alle Folgezeit in einer nicht bloß historischen, sondern persönlichen und inneren Abhängigkeit von ihm stehen. So ist er ausschließliche Quelle alles Christlichen, als solche aber zugleich bestimmt zur centralen Bedeutung für das gesamte menschliche Leben, in welchem nur dasjenige bleibenden Bestand hat, was Gefäß und Werkzeug seiner Wirksamkeit wird. Historisch und ethisch, „dynamisch“ und teleologisch ist Christus das einzige Centrum für die Kirche und durch sie für die Menschheit. — Diese Sätze werden bewiesen durch die drei Normen. Der Beweis hat nicht zu bewähren, daß Christus wirklich diese centrale Stellung in der Menschheit hat und haben kann, sondern daß die christliche Kirche dieselbe anerkennt und wesentlich auf ihr ruht.

Mit dieser Behauptung, welcher Verfasser allerdings treu bleibt, ist der Theologie ihr Grab bereitet. Selbst eine begrifflich exactere Arbeit, als die seine, wäre, von solchem Gesichtspunkt beherrscht, nur methodische Hallucination, Reflexion des christlichen Gemeinglaubens in ihm selbst. Dann ruhte das Christentum auf einem statutarischen Gesetz, auf einem unbegriffnen und unverstandenen, der Menschennatur gegenüber anknüpfungslosen Factum, das nur willkürlich anerkannt oder abgelehnt werden könnte, je nach Belieben. Und doch hat das Christentum einst die Welt gewonnen und thut dies noch jetzt, zeigt sich also als eine Macht, welche mit allgemeingültigen

bleibenden Factoren des Menschenlebens in innerem Zusammenhange steht. Diesen sich klar zu machen ist Aufgabe der Theologie, weil nur aus diesem allgemeinen Charakter des Christentums seine besondere Gestalt verständlich werden kann, wie auch umgekehrt seine Besonderheit es ist, von welcher aus auf diese allgemeine Anschauung der Menschennatur Licht fällt. Mit Hülfe einer richtigen Psychologie, welche die specifische Natur des Gefühles und der von diesem belebten Anschauung, dieser Synthese des Allgemeinen und Besondern erkennt, wird sich erweisen lassen, daß der allgemeine geistige Gehalt des Christentums, welcher nicht in Setzung historischer Thatsachen und in Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten aufgeht, sondern ein streng synthetisches Urtheil, eine durch logische oder historische Gewißheit nicht zu vollziehende, nur mit dem Gefühl mögliche und durch die Anschauung ermöglichte Subsumirung der einzelnen Person unter das Allgemeine involvirt, nicht bloß bei seinem ersten historischen Auftreten, sondern in seinem bleibenden Bestande an die besondere Form der Vermittlung durch Christum gebunden ist. Zur Ueberwindung von Gegensätzen, wie sie die evangelische Kirche heute in sich hat, die nicht bloß a limine abgewiesen, sondern geistig überwunden sein wollen, reicht der historische Beweis aus Schrift und Kirchengeschichte nicht aus; das Zeugnis der individuellen Glaubenserfahrung aber ist wol im Einzelnen im Stande ein empfängliches Gemüth zu gewinnen, aber nicht um seiner Einzelheit willen, sondern weil ihm eine allgemeine Wahrheit immanent ist. Diese aber herauszustellen und durchsichtig zu machen, das ist unabweisbare Aufgabe der Theologie.

Der biblische Beweis des Verfassers folgt nun zunächst der reichsgeschichtlichen Methode. Die heilige Geschichte zeigt Jesum als den beherrschenden Mittelpunkt einer die ganze Entwicklung der Menheit umfassenden Reihe göttlicher Führungen und Offenbarungen, welche das Heil der Welt bezwecken. Jesus erweist sich als das Ziel der sein Wirken vorbereitenden, vorbildenden und weißagenden Geschichte des Alten Bundes. Und zwar ist es nicht die absolute Vollendung der im Alten Testamente überall angebahnten und nirgends durchgeführten geistigen Religion, die thatsächliche Verwirklichung eines wahrhaften Reiches Gottes, worin für den Ver-

fasser diese geschichtliche Stellung Christi zur israelitischen Geschichte besteht, sondern „der gläubigen und geistlichen Einsicht desselben in den innern Zusammenhang der göttlichen Haushaltung“ enthüllt sich „die lebendige Gegenwart Christi in dem Ganzen israelitischer Geschichte in den Typen, welche den Weg und das Werk Christi thatsächlich vorbilden“ (vgl. S. 89). — Seit Christo besteht aller Fortschritt der Haushaltung Gottes in der Verwirklichung des Lebens Christi in der an ihn glaubenden Menschheit. Die vorchristliche Geschichte der Völkerwelt ist nach der Schrift Zubereitung auf Christum, das Ziel der nachchristlichen Untergebung unter seine Herrschaft. — Weiter wird die centrale Bedeutung Jesu aus der Weise der Entstehung der christlichen Kirche aufgezeigt. Das entscheidend Gemeinschaftbildende in Christi Wirksamkeit ist nicht Lehre oder Organisation, sondern der innerliche Gesamteindruck seiner Persönlichkeit auf die Herzen der Menschen. Diese Thatsache stimmt überein mit seinem Selbstzeugnis, mit dem apostolischen Bewußtsein, mit der apostolischen Predigt, die alle Begriffe von Gott und Mensch in der Person Christi concentrirt, die das Motiv und Ziel des christlichen Lebens der Person Christi entnimmt, mit der apostolischen Auffassung des Heilsprincipes bei Uebergang des Christentums an die Völkerwelt. Schließlich zeigt sich diese centrale Bedeutung Jesu in der religiösen Sprachbildung des Neuen Testamentes, in den Anfängen theoretischer Lehrentwicklung, wo die Person Jesu überall der Mittelpunkt ist, sowie der Maßstab der Ausscheidung des Unchristlichen, endlich im Charakter der evangelischen Geschichtsschreibung. — Diese Abschnitte bekunden überall eine sinnige und geistvolle Versenkung in die Schrift; die richtige Methode der Schriftverwerthung für die systematische Theologie können wir in ihnen nicht finden.

Die zweite Norm, die thatsächliche Entwicklung des kirchlichen Lebens, legt Zeugnis ab, indem in Rücksicht auf die Entwicklung des Dogma's, des Cultus, der Verfassung diese ganze Geschichte beherrscht wird von dem Kampf um die Behauptung und Reinerhaltung der centralen Bedeutung der Person Christi. Mittelpunkt aller productiven Lehrbildung in der alten Kirche ist die Christologie. Mit dem Abschluß der letzteren beginnt die reproductive scholastische Arbeit. Mit dem Erwachen neuer dogmatischer Production tritt die Christologie wieder

in den Mittelpunkt. An ihr haften die bedeutenderen Häresien; gemeinschaftbildend werden nur die Abweichungen, welche mit ihr zusammenhangen. Diese Geschichtsconstruction, deren etwas unbestimmtem Gesichtspunkte sich ja die meisten einzelnen Erscheinungen irgendwie ohne allzu große Schwierigkeit fügen, verführt den Verfasser doch zu manchen schiefen Urtheilen. So soll z. B. zwischen Lutheranern und Calvinisten die tiefste Kluft die christologische Differenz bleiben.

Es folgt dann ein ebenso inniges und warmes wie keusches Bekenntnis der persönlichen Glaubenserfahrung des Verfassers darüber, daß in Christo Grund und Gehalt seiner Gemeinschaft mit Gott concentrirt ist. Die ihm so erwachsene Gewißheit bestätigt sich ihm durch das Anschauen des inneren Glaubenslebens andrer Christen und durch die Zeugnisse christlicher Erfahrung aus allen Zeiten. — Warum wir diesen Zeugnissen den Werth eines dogmatischen Beweismittels für den Umfang und Inhalt des vom Verfasser mit der centralen Bedeutung der Person Christi Gemeinten absprechen müssen, ist oben auseinandergesetzt.

Ist so Christi Centralität erwiesen, so folgt, daß das Verständnis des Wesentlichen im Christentum auf Einsicht in den eigentümlichen Gehalt seiner geschichtlichen Persönlichkeit beruht. Das zweite Lehrstück findet dann als den wesentlichen Grund dieser centralen Bedeutung Christi die geschichtliche Wirklichkeit gottmenschlichen Lebens in ihm. Von aller Theorie absehend, zeichnet der Verfasser aus den Evangelien ein Bild des Charakters und der sittlichen Individualität Christi und stellt die Art und Weise seines Berufslebens dar, wie eins das andere bedingt. Wir stehen nicht an, diese mit liebevollstem Verständnis entworfne Zeichnung des geschichtlichen Wesens der Person des Herrn eine wahre Perle zu nennen, und können es verstehen, wenn auch nicht billigen, daß ihm über dem Anschauen dieser Geschichte gewordnen allseitig absoluten Idee, die die Bürgschaft ihrer auch historischen Wahrheit für das Gemüth in sich selbst trägt, die theologische Aufgabe, deren wir gedenken mußten, aus den Augen verschwindet. Die Grundzüge dieses Bildes sind folgende.

Jesu gesamte sittliche Selbstthätigkeit beherrschen zwei gleich

starke Züge: eine stetige und immer gleichmäßig kräftige Gemeinschaft mit Gott und eine reine aufopfernde Selbsthingabe an die Menschen. Beide sind vom ersten Erwachen des sittlichen Selbstbewußtseins an gleich rein und wachsend kräftig, beide in jedem Lebensact unauflösbar in einander. Jesu innrer Verkehr mit Gott ist durchgängig verflochten mit den sein Gemüth bewegenden Eindrücken der Menschenwelt, besonders mit den sein Berufsleben betreffenden. Die receptive Seite dieses Verkehrs — Gewissensleben und Andacht — ist nicht abstract religiöse, der Welt abgewandte Versenkung in's Unendliche, sondern Beziehung aller Momente des Weltbewußtseins auf das Gottesbewußtsein; die active Seite desselben ist ganz auf sein Berufsleben gewandt. Alle egoistische Frömmigkeit ist ihm fremd, sowie jede bloß mystische, von seiner Liebe zu den Menschen und den concreten Erlebnissen seines Berufes abgewandte Vertiefung in den Umgang mit Gott. Andrerseits ist der Verkehr mit Gott die allgegenwärtige Seele seiner Berufsthätigkeit, so daß er in ihm aus dem nicht bloß allgemeinen moralischen, sondern jeweiligen, ihm persönlich geltenden Willen Gottes die entscheidenden Motive seines Handelns und die Kraft seines Wirkens schöpft. Diese absolute Einheit von Gottinnigkeit und Menschenliebe wird nie gestört, weder durch den aus der sinnlichen Bedingtheit der Menschennatur auch in ihm folgenden Wechsel von Gebet und Arbeit, zwischen denen der Uebergang für ihn allezeit ein leichter und freier ist, noch durch den Wechsel von Wirken und Leiden, Wohlthun und Streiten, welches alles in seiner idealen Vollendung auf der gleichmäßigen Einheit von Gottinnigkeit und Menschenliebe ruht. Dies ist ein göttliches Leben in menschlicher Lebensform, geschichtliche Realität eines göttlich-menschlichen oder (zunächst zwar nur ethisch gemeint) gottmenschlichen Lebens in seiner Person, ein geschichtlicher Thatbestand, mit welchem sich sein Selbstzeugnis deckt.

Im engsten Zusammenhang mit diesem Charakter steht der Inhalt seines geschichtlichen Berufswerkes, welches in den drei Acten des Lehrens der Wahrheit, des Vergebens der Sünde und der Friedestiftung mit Gott, der Einführung befreiender Kräfte der Erlösung in die Welt oder des Heilens und Helfens aus Noth und Tod sich vollzieht. Diese drei Hauptformen seiner Berufsthätig-

keit stehen im innern Zusammenhang dadurch, daß alle nur verschiedene Weisen persönlicher Selbstdarstellung sind.

Freilich, daß wir uns nicht mehr in den Propyläen, sondern mitten in der Dogmatik selbst befinden, beweisen die überall hervortretenden Keime der eigenen biblisch-realistischen Dogmatik des Verfassers. Eine δύναμις gottmenschlichen Lebens, die Jesum zum Haupt der Kirche und Centrum des Christentums macht und sich in den drei Formen seines Berufslebens offenbart, ist der Grundbegriff des Verfassers, der in diesem Werke nicht zur vollen Klarheit kommt, aber doch schon deutlich einen etwas verdächtigen Beigeschmack nach den chemisch-physikalischen Wirkungen verräth, welche die Kirchenväter der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit zuschrieben.

Vollends die behagliche Breite, mit welcher das III. und IV. Lehrstück auf Grund der gesamten Schrift Neuen Testamentes die Lehre von der Person Jesu und seinem Mittlerwerk weiter ausführt, zeigt, das Verfasser nicht mehr auf dem schmalen Wege zur Pforte der Dogmatik vorsichtig einherschreitet, sondern auf den weiten, jetzt sicher umzäunten Lustgefilden des dogmatischen Gartens sich ergeht. Jesu sittliche Persönlichkeit und die Wirkungen seines Berufslebens werden hier nochmals in's Auge gefaßt im Vergleich und im Zusamenhang mit der gesamten Menschheit. Jesus ist einmal eine völlig einsame und unvergleichliche Größe innerhalb der Menschheit, als der heilige Sohn Gottes steht er im Gegensatz zu allen anderen Menschen. Es wird ausgeführt die Thatsache seine unbefleckten Sündlosigkeit; ihre Beschaffenheit im Verhältnis zur Schwäche und Versuchbarkeit der sinnlichen Natur, welche Jesus theilt, wird bezeichnet als jede moralisch bestimmende Energie des Fleisches wider den Geist ausschließend. Diese Unsündlichkeit ist Aeußerung seines positiven sittlichen Charakters, seiner Heiligkeit, seines in der Absonderung von der Welt Gott zugeeignet Seins. Dieser Heiligkeit Voraussetzung ist Jesu Gottessohnschaft. Der Begriff der letzteren wird durch die verschiedenen Momente seiner Entwicklung in der Schrift hindurch näher verfolgt. Die beiden wesentlichsten Momente sind die Entstehung aus Gott, als Ursache der persönlichen Heiligkeit Jesu, und die Ablegung der seinen wesentlichen Lebensstand verhüllenden Fleischesnatur. In erster Hinsicht soll die Erzeugung des Sündlosen auf

dem Wege der menschlichen Zeugung durch Mann und Weib, wenn Verfasser ihn für sich auch abweist, ein in den Grenzen des Christlichen möglicher Gedanke sein: um so energischer wird aber betont, daß nach der Schrift — und nur dieser Gesichtspunkt kommt hier in Frage — Jesu sündlose Heiligkeit und gotteskräftiges Berufsleben auf einem ursprünglichen Verhältnis zu Gott beruht. Das Hervortreten Jesu in der Menschheit ist ein absolut Neues, es ist auch nicht die reife Frucht der im menschlichen Gesamtleben, insbesondere in der heiligen Geschichte verborgenen göttlichen Geisteswirkungen — offenbar gegen Schleiermacher gemeint, — sondern die göttliche Erzeugung einer heiligen Naturbasis, eines beseelten Leibes, welches Gefäß für ein gottmenschliches Leben werden und bleiben konnte. Wenn die Verklärung durch Tod und Auferstehung von Paulus als Zeugung zum Sohne Gottes betrachtet wird und mit diesem Prädicat die Wesens- und Lebenseinheit mit Gott bezeichnet werden soll, so ist es doch in der Principienlehre noch nicht nöthig, in den „sinnlich-geistigen Visionen" der Jünger adäquate Zeichen der Erhöhung zu sehen. Wenn so das Prädicat „Sohn Gottes" auf Person und Organismus Jesu, auf seinen persönlichen Charakter und auf seine Berufsstellung, auf seine Herkunft und auf sein Lebensziel sich erstreckt, so ist Jesus unabhängig von jeder zeitlichen Existenzform der Sohn Gottes, das göttliche Leben in ihm ist, sei es in persönlicher Subsistenz oder in idealer Präexistenz, in Gott ein ewiges. Vermöge dessen ist er mehr als ein religiös-sittliches Genie, er steht zur Menschheit im Gegensatz des Erlösers zu den Erlösten. Mit derselben Ausführlichkeit und derselben biblisch-descriptiven Methode wird sodann die andere Seite ausgeführt, daß Jesus trotz alledem vollen Antheil an der Menschennatur hatte. Was ihm fehlte, gehört nicht zum Wesen derselben; alles, was er eigentümliches hatte, ist nicht aus dem idealen Begriff der Menschheit ausgeschlossen; auch Gottes Sohn heißt er als Mensch. Zuerst nimmt Jesus theil an der Fleischesnatur. Daß er in ihr seine Heiligkeit behauptet, macht seinen Wandel in ihr zum fortgesetzten Verdienste (sic!!), zur Bewährung gottseliger und sittlicher Tüchtigkeit (als ob beide Begriffe identisch wären!). Vermöge seiner Gemeinschaft mit Gott und

seiner Liebe zu den Menschen steigert sich sein gliedliches Verhältnis zur Menschheit zur Stellung als Haupt derselben, welches im Mitgefühl die Verantwortlichkeit für dieselbe trägt. In dieser moralisch vermittelten Solidarität mit der Weltsünde findet Verfasser den Schlüssel der Versöhnungslehre. Jesus concentrirt die Sünde in seinem Selbstbewußtsein und deckt sie zu durch sein Verdienst. Die Sühnung ist nicht das Maß des Leidens als einer Ersatz leistenden Strafe, sondern die Fülle des Gehorsams gegen Gott und der Liebe zu den Menschen im Leiden. Endlich drittens ist er mit der Menschheit verbunden durch die Bestimmung, sein Leben ihr mitzutheilen. Diese Uebertragung seines Verdienstes und seiner Kraft auf die Menschheit ist nicht nur im juridischen Bilde als Zurechnung, sondern auch „dynamisch" als Lebensverbindung zu denken, nach dem Bild vom Haupt und Leibe.

Hiermit scheint uns die ethische Vertiefung der Versöhnungslehre wieder verloren zu gehen. Denn „dynamisch" ist eine ungeistige Kategorie. Es liegt im Geiste keine Kategorie in der Mitte zwischen der bloß ethischen Wirksamkeit Christi als eines Vorbildes und der, wie Verf. sagt, juridischen einer in der Umwandlung des bösen Gewissens in das gute sich vollziehenden Subsumirung des Einzelnen unter das synthetische Rechtfertigungsurtheil.

Seine so in ihren Grundzügen entwickelte Christologie, die Verf. selbst freilich nur als Aufstellung des christologischen Problems betrachtet, unterscheidet er vom kirchlichen Dogma so, daß letzteres bei der Feststellung seiner christologischen Grundbegriffe von der Vergleichung der Person Christi mit Gott ausgehe, er mit der Schrift von der Vergleichung Christi mit den Menschen. Die Vollendung des gottmenschlichen Lebens Christi ist ihm erreicht, wenn in einem Assimilationsproceß, der zuerst ein moralischer des Personlebens, dann ein organischer des Naturlebens ist, auch im Leibe Christi, der Gemeinde, und weiterhin in der Menschheit das gottmenschliche Leben absolut verwirklicht ist. In dieser Verwirklichung besteht das Wesen des Christentums.

Von ihr handelt das VI. Lehrstück: das Mittlerwerk Christi in der Menschheit. Das Werk Christi ist eine Versöhnung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch. Dieser wird aufgehoben in

Bezug auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen, sowie der Menschen zu Gott. Diese Aufhebung schließt nach der moralischen Seite die heilige Vermittlung des Guten und Bösen durch die Sühnung der Sünde in sich, indem die in Christo gegebne Bürgschaft für die reale Vernichtung des Bösen in der Menschheit die anticipando geschehende Versöhnung und Annahme der noch mit der Sünde Behafteten ermöglicht. Mit der ethischen Ausgleichung schließt die Beseitigung des Gegensatzes ein auch die Vermittlung des Endlichen und Unendlichen, nach Seite der räumlichen Begrenztheit des Himmlischen und Irdischen, nach Seite der zeitlichen des Vergänglichen und Unvergänglichen. Andrerseits ist das Werk Christi die Versöhnung der Gegensätze innerhalb des menschlichen Lebens, indem es ein vollkommenes Gleichgewicht stiftet: des religiösen und sittlichen Lebens, des freien Personlebens und des bedingten Naturlebens, des Einzellebens und des Gesamtlebens, indem es die einzelnen Kreise menschlichen Gesamtlebens unter einander zu dem einen Organismus des Reiches Gottes verbindet, indem es eine Verklärung der Naturwelt, zu welcher unser sinnlicher Organismus gehört, und eine Versöhnung der die Menschenwelt beherrschenden Gegensätze von Leid und Freud, Ohnmacht und Kraft, Verlust und Gewinn schließlich hervorbringt.

Wir sehen, es ist ein gut Theil des dogmatischen Stoffes, den Verf. von vornherein durch Präskription gegen etwaige Einschränkungen oder Umbildungen seitens der Dogmatik sichern möchte. Vermittelst seiner schildernden, mehr für Phantasie und Anschauung, mehr für Sinn und Gefühl, als für den Verstand berechneten Methode, in seiner mehr rednerischen als begrifflich exacten Darstellung hat er in den Centrallehren bereits mehr oder minder deutlich die Keime seiner eigenen dogmatischen Denkweise niedergelegt. Er schließt sich an die Schrift auch darin an, daß er vielmehr religiöse Anschauungen in loser Verknüpfung als scharf umrissene Begriffe in strengem Zusammenhange gibt. Der Eindruck, mit dem man diese Abschnitte liest, ist je nach dem Maßstab, den man anlegt, ein sehr verschiedener. Sieht man sie darauf an, ob sie eine historische Reproduction der biblischen Anschauungen sind, so vermißt man Sonderung der den verschiedenen biblischen Schriftstellen eigentümlichen Auffassungspunkte,

Versetzung in ihren historisch bedingten Vorstellungskreis, Fernhaltung moderner verknüpfender Gedanken, wie z. B. die Anticipation der durch Christum im Menschen dereinst zu Stande kommenden ethisch-religiösen Vollendung als Möglichkeitsgrund für die Sündenvergebung ein solcher ist. Sieht man vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt ab, so wird man aus dieser ebenso ernsten wie liebevollen Assimilirung der Schrift durchgängig wohlthuende Anregung schöpfen. Frägt man aber endlich nach allgemeingültigen, nothwendigen Begriffen dogmatischer Wahrheit, so ist es peinigend und drückend, wenn eine vorschnelle Versetzung des modernen theosophischen Realismus mit den ethischen und religiösen Schriftgedanken von ewiger Wahrheit und mit den biblischen Begriffskeimen, eine Versetzung, welche sich nicht zu einem begrifflich klaren, in seiner Nothwendigkeit und Wahrheit durchsichtigen und „für den gläubigen und denkenden Christen" überzeugenden Zusammenhang erhebt, wenn eine solche in allen wesentlichen Zügen fertige, durchaus individuell bedingte Weltanschauung ihre einzelnen Bestandtheile als unantastbares, unmodificirbares Gesetz hinstellt und der Dogmatik bloß die Aufgabe zuschreibt, zwischen ihnen Verbindungsfäden aufzufinden. Auch uns sind die Ansätze zur Bildung allgemeiner, die räumliche und zeitliche Welt umspannender Gedanken, welche die Schrift bietet, die Richtpunkte der dogmatischen Forschung; aber darum fordern wir zunächst eine rein historische biblische Theologie, nicht eine biblische Dogmatik. Nur dann, wenn diese historische und die systematische Aufgabe reinlich gesondert werden, kann es gelingen, den ewigen Wahrheitsgehalt der Schrift mit den Mitteln unserer Begriffe und unserer Sprache zur adäquaten Darstellung zu bringen.

Nur in der Vollziehung der dogmatischen Arbeit selbst, die freilich Verf. in seiner Weise überall schon angefangen hat, kann das gefunden werden, was das V. Lehrstück darbietet: „die christlichen Fundamentalbegriffe als positiver Kanon für das dogmatische System und als Grenzlinie wider die Häresie". Aus der Zusammenfassung des gottmenschlichen Lebensgehaltes Christi mit seinen Wirkungen auf die Menschheit ergibt sich die Beschreibung des Wesentlichen im Christentum. Das Wesen desselben ist persönliche Gemeinschaft

des Menschen mit Gott, die als Heil aus sündlichem Verderben durch Jesum Christum vermittelt ist, sowohl in ihrer ewigen Begründung in der Liebe des Vaters, wie in ihrer geschichtlichen Stiftung im gottmenschlichen Leben des Sohnes, wie in ihrer allmählichen, stetig fortschreitenden Verwirklichung in der Kirche durch den heiligen Geist. Mit Absicht ist der anthropologische Ausgangspunkt gewählt, und mit Absehung von der metaphysischen Entwicklung des trinitarischen Gottesbegriffs die trinitarische Form des Gottesnamens an die Mittlerschaft Christi geknüpft.

Richtig ist, daß die dogmatische Theologie eine solche Begriffsbestimmung der christlichen Religion voraussetzt, aber nicht als Ergebnis einer umfassenden Verwerthung der apostolischen Aussagen, sondern vielmehr als Bedingung vollständiger Verwerthung des richtig erhobnen Stoffes der biblischen Vorstellungen. Richtig ist, daß diese Begriffsbestimmung gewonnen werden muß aus der Zusammenfassung Christi mit seiner thatsächlichen Wirkung in der christlichen Gemeinde. Nach dem Obigen würden wir zu diesem Behuf die Intention Christi zusammenfassen mit ihrer Verwirklichung in der christlichen Gemeinde. Wir vermissen aber in dieser Zeichnung der besondern Gestalt des Christenthums die allgemeinen Züge, durch deren Besitz es sich als Religion überhaupt, und durch deren besondere Beschaffenheit es sich als die absolute Religion beweist. In den Merkmalen „Heil aus sündlichem Verderben und persönliche Gemeinschaft mit Gott" vermissen wir die Sonderung und einzelne Hervorhebung der beiden Gesichtspunkte, nach deren einem in der Religion der Mensch eine Freiheit und Selbständigkeit erstrebt gegenüber der Welt, deren Theil er ist, und nach deren andrem die wahre Religion die absolut sittliche sein muß. Dazu kommt, daß der sonst so biblische Verfasser den Fundamentalbegriff Christi, das Gottesreich, durch den apostolischen der Kirche ersetzt. Anzuerkennen ist freilich, daß Verf. den Ausdruck „Heil" gewählt hat, um etwas der positiven Idee des Gottesreiches entsprechendes als constitutiv für die Dogmatik zu sichern neben der negativen Erlösung. Aber der Ausdruck „Heil" ist nur auf den Einzelnen bezüglich. Das Universelle, was im Gedanken des Gottesreichs liegt, kommt unter der Gestalt der Kirche in der Definition des Verfassers

nicht zu seinem selbständigen, ja über den Einzelnen und sein Heil übergreifenden Werthe, sondern wird zu einem bloßen Mittel für das Heil des Einzelnen herabgedrückt. Endlich, im Streben nach einem concreten anthropologischen Ausgangspunkt ist die nothwendige Objectivität der monotheistischen Gottesidee, welche wesentlich durch den göttlichen Selbstzweck des Gottesreichs gesichert wird, nicht genügend hervorgehoben.

Aus seiner Definition ergeben sich nun mit Hülfe der in das Gebiet der Dogmatik vorgreifenden früheren Erörterungen für den Verf. vier Fundamentalbegriffe, welche ihm zum positiven, nicht formalen Kanon für das dogmatische System werden, als theologischer, soteriologischer, christologischer, ecclesiologischer Kanon.

Der theologische Kanon fordert die Erklärung der religiösen Thatsachen aus der Bestimmung des Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott. D. h. auf den Gottesbegriff angewandt, verlangt er gleichmäßige Anerkennung von Gottes selbstgenugsamer Lebendigkeit, überweltlicher Heiligkeit für alles Endliche, ursächlicher Herrlichkeit, welche drei die näheren und erschöpfenden Bestimmungen der ewigen Liebe sind. Dagegen ist zu bemerken, daß dieser Gehalt des göttlichen Wesens als der Liebe erst im Selbstzweck Gottes, im Gottesreich, zum erschöpfenden Ausdruck kommt. Auf den Begriff des Menschen angewandt fordert dieser Kanon, daß des Menschen Naturbedingtheit und seine persönliche Freiheit gleichmäßig betont werde, und daß beide als der Grund der Gemeinschaft mit Gott anerkannt werden, in so fern als der Mensch in seinem Naturleben von Gott abhängig, in seinem Personleben als Gott verantwortlich zu denken ist.

Der soteriologische Kanon will die wechselseitige Aufeinanderbeziehung der Lehren von Sünde und Gnade sichern und dadurch die für die Dogmatik unfruchtbare Frage nach dem Ursprung des Bösen abschneiden. Auf den Begriff des in Gott begründeten Heils angewandt fordert er, daß Zorn, Gerechtigkeit, Gnade in Gott als untrennbar einander ergänzende Grundbestimmungen der ewigen, sich dem Bösen gegenüber selbst behauptenden Liebe Gottes anerkannt werden, und schließt den Gedanken einer in der Zeit vollzogenen Umwandlung von Zorn in Gnade aus. Auf den Begriff

der menschlichen Sündhaftigkeit angewandt, fordert er, daß das Ineinander der das Verhältnis der sündigen Menschheit zu Gott constituirenden Momente der Schuld, der Heilung und der heilsamen Strafe oder züchtigenden Besserung alle einzelnen Lehrsätze über das Böse im Menschen in Person- und Naturleben desselben beherrschen.

Der christologische Kanon will, ohne der dogmatischen Aufgabe, den Begriff gottmenschlichen Lebens Christi in ausgebildeten Lehrformen zu entfalten, vorzugreifen, doch die zu allgemeine Berufung auf gläubigen Anschluß an Christi Person und Werk als dem Unchristlichen Raum gebend ausschließen und die Anerkennung der bleibenden und ausschließlichen Mittlerstellung Christi sichern, vermöge deren er sein persönliches Verhältnis zu Gott rechtlich und dynamisch auf die Menschen überträgt. Die Gottheit Christi muß unzweideutigen Ausdruck in der Lehre finden, und zwar so, daß ihm an allen Grundbestimmungen der ewigen Liebe, wenn auch in verschiedener Weise, Antheil zuerkannt wird. Nach diesem Kanon hat Christus Antheil an Gottes Lebendigkeit und Selbstgenugsamkeit, insofern er, wenn auch von Gott abhängig und nicht causa sui, sondern ein Gott secundi ordinis, ewiges Erzeugnis und ewiges Ziel der göttlichen Liebe, Mittelpunkt des göttlichen Weltplans ist, nicht aber Product der in Raum und Zeit getheilten und veränderlichen Welt. Er hat unbeschränkten Antheil an der Heiligkeit Gottes in seinem Personleben. Die Herrlichkeit Gottes eignet ihm als idealer Besitz und verwirklicht sich successiv in seinem Naturleben, ein Proceß, der sich in der Vollendung der Kirche fortsetzt. Sodann ist in Christo Gottes Verhältnis zum Bösen, wie es der ewigen Liebe eignet, in die Menschenwelt geschichtlich eingetreten. Endlich hinsichtlich seines Verhältnisses zur Menschheit ist in seiner Person die Naturbedingtheit, die gottesbildliche Freiheit, die Gemeinschaft mit Gott gleichmäßig anzuerkennen, und in seinem Werk sein Antheil an der Schuld der Sünde, der erziehenden Strafe und der Begnadigung.

Der ecclesiologische Kanon, welcher weder römisch noch protestantisch sein soll, will beiden gleichmäßige Anerkennung sichern, einerseits dem unsichtbaren, selbständigen Lebensgrunde der Kirche, dem heiligen Geist, dessen Begriff nicht von der Kirche getrennt

werden darf, von dessen Persönlichkeit hier nicht zu reden, der aber nicht bloß der Gemeingeist der Kirche als abstractes Product des von Christo ausgegangenen Gesamtlebens, sondern als die persönliche Gegenwart Christi in der Kirche die Kraft der Wiedergeburt und das Pfand der Gotteskindschaft ist, und den sichtbaren, äußern Lebensformen der Kirche andrerseits.

Die Grundidee der vier Kanones ist die Verwirklichung gottmenschlichen Lebens in der Welt durch Christum; sie ist nur nach vier Seiten angewandt, in ihrem abstract allgemeinen Gehalt, in ihrer negativen Beziehung auf die Sünde, in ihrer centralen Verwirklichung in der Person des Mittlers, in ihrer successiven Verwirklichung in der Kirche. Es ist anzuerkennen, daß diese Kanones die religiösen Ideen zum Ausdruck bringen, welche das Wesen des Christentums constituiren und welche die Dogmatik in ungetrübter Reinheit bewahren muß, abgesehen von der symmetrischen Architectur des Verfassers und vorbehaltlich der Formulirung im einzelnen, die z. B. gleich den unbiblischen Ausdruck der Verwirklichung gottmenschlichen Lebens treffen würde, der zudem nicht einmal einen für die Menschheit als ganzes gültigen, einheitlichen, die Einzelnen zusammenfassenden Zweckgedanken involvirt und auch darin der biblischen Idee des Gottesreiches nachsteht.

Der II. Theil des V. Lehrstücks braucht diese Fundamentalbegriffe als Grenzlinie wider häretische Gestaltung kirchlicher Lehre. Es handelt sich hier nicht um den kirchenrechtlichen, sondern um den dogmatischen Begriff der Häresie, nicht um Beurtheilung geschichtlicher Größen, sondern um Feststellung der allgemeinen Grundsätze. Häresie ist eine Lehre, welche mit dem Anspruch auf den Schein christlicher Wahrheit und mit gemeinschaftbildender Kraft aus der Kirche hervortretend das Wesen des Christentums von einem einzelnen Punkte aus principiell gefährdet. Zu ihrer Ausscheidung genügt kein formaler Kanon — und dazu sind alle ursprünglich materialen in Lebensepochen der Kirche aufgestellten Kanones im geschichtlichen Verlauf geworden, — sondern dazu ist ein materialer Kanon nöthig, und dieser ist in den vier Fundamentalbegriffen gefunden. Im Anschluß an diese zeichnet Verf., erläuternde Beispiele aus der Ketzergeschichte und der kirchlichen Dogmatik herbeiziehend, wie die Theologie durch

einseitige Hervorhebung des einen der in jedem dieser Begriffe gleichmäßig geforderten Momente in häretische Verirrungen geräth, indem sie nicht bloß das entgegenstehende Moment der Wahrheit unterdrückt, sondern auch die übrigen christlichen Grundbegriffe verunreinigt. Pantheismus und Deismus, Determinismus und der die moralische Autonomie des Menschen lehrende subjectivistische Liberalismus sind die vom theologischen Kanon ausgeschlossenen Häresien. Häretisch ist es hienach auch, wenn Gottes Wirken und Naturgesetz als ausschließende Gegensätze behandelt werden, wenn ein magischer Begriff der Schöpfung und des Wunders statuirt wird. Häretischer Dualismus ist es nach dem II. Kanon, wenn mit der kirchlichen Lehre Zorn und Gnade in ausschließenden Gegensatz gestellt werden, häretisch ist der moderne Humanismus, der das Böse nur in die subjective menschliche Auffassung setzt, häretisch die kirchlich-pessimistische und die humanistisch-optimistische Betrachtung der sittlichen Zustände der empirischen Menschheit. Der christologische Kanon schließt den Doketismus und den Ebionitismus aus, der ecclesiologische die kirchlich-gesetzliche Richtung, welche entweder die orthodoxe Lehrüberlieferung oder das priesterliche Amt als Träger der Heilszueignung in falscher Werthschätzung hält, und den bald mystisch-separatistischen, bald rationalistisch-demagogischen subjectiv-freigeistigen Spiritualismus. Diese Bezeichnungen, besonders die zu den beiden ersten Kanones gehörenden, klingen bisweilen allgemeiner, als sie nach den Erläuterungen gemeint sind. Verf. hat durchaus Richtungen im Auge, welche den vollen Anspruch darauf erheben, christlich zu sein, und nur durch einseitige Betonung eines Momentes der christlichen Wahrheit in unchristliche Verirrung gerathen. — Aus diesen Ausführungen folgt, daß der aufgestellte Begriff der Häresie nicht ein dogmatischer, sondern ein der praktischen Theologie angehöriger ist; damit stimmt überein, wenn Verf. zwischen häretischer Richtung und ausgebildeter Häresie unterscheidend von letzterer verlangt, daß sie zu der entsprechenden christlichen Fundamentalwahrheit selbst sich in ausdrücklichen Gegensatz stelle und ihre Irrlehre zur Basis einer kirchlichen Thätigkeit mache, und wenn er ihr gegenüber die Aufhebung kirchlicher Gemeinschaft fordert. Recht hat er unzweifelhaft, wenn er meint, daß die Häresie wirk-

sam nur dann überwunden werde, wenn man unter den Christgläubigen eine Verständigung über den zeitgemäßen Ausdruck für das wesentlich Christliche erziele, und wenn er vor den beiden Abwegen warnt, den Unterschied des Christlichen vom Nicht-Christlichen zu verflüchtigen oder eine einzelne theoretische Form christlicher Lehre mit dem Wesen des Christentums gleichzusetzen. Wir hoffen mit ihm, wenn auch vorerst wenig Anzeichen die Erfüllung dieser Hoffnung in einer Kirche verbürgen, deren Geistlichkeit mehr oder minder die orthodoxe Tradition oder vielmehr den landläufigen Niederschlag derselben mit dem Wesen des Christenthums identificirt, und deren Laienschaft überwiegend in Folge des mangelnden Verständnisses dieser nur historisch und theologisch zu verstehenden othodoxen Lehre sich dem Wesen des Christentums mehr und mehr entfremdet, wir hoffen mit ihm, daß dereinst das Product dogmatischer Arbeit die nothwendige symbolbildende Bekenntnisthat der Gemeinde hervorrufen und ermöglichen werde.

Das VI. Lehrstück endlich charakterisirt, vielfach geistreich und treffend, einseitige Richtungen der dogmatischen Theologie. Es unterscheidet dieselben von der Häresie so, daß die letztere unmittelbar an den religiösen Grundgedanken hatte und direkt eine Entstellung des christlich-religiösen Gehaltes der Lehre sei, während jene mehr an den psychischen und historischen Voraussetzungen der christlichen Wahrheit haften und mehr ein Ausdruck der allgemeinen Weltanschauung seien, unter deren Voraussetzung die christliche Wahrheit verarbeitet wird. Aus den allgemeinen Voraussetzungen der Philosophie, der Natur- und Geschichtsbetrachtung entspringt der Gegensatz theokratisch-supranaturalistischer und humanistisch-historischer Richtung, deren erste vom theocentrischen Gesichtspunkt Welt und Christentum ansieht, während die zweite das Christentum vorerst als eine psychologische und historische Thatsache menschlichen Lebens zu verstehen sucht. Aus der allgemeinen Auffassung des Religiösen, je nachdem dasselbe überwiegend auf eine einzelne Seite des menschlichen Wesens bezogen wird, entspringt der Gegensatz einer intellectualistischen, dogmatisirenden, einer moralisirenden, einer sentimentalen, ästhetisch-subjectiven Richtung. Die Charakteristik dieser Richtungen weist auf ihre manigfachen Kreuzungen hin.

Haben wir uns unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt mit dem geehrten Herrn Verf. vielfach nicht in Uebereinstimmung finden können, so schlagen wir doch den praktischen Werth seines Buches für die kirchliche Gegenwart sehr hoch an und wünschen demselben die weiteste Verbreitung, ebenso um der nachdrücklichen Betonung des unveräußerlich Christlichen willen, wie wegen seiner im besten Sinne weitherzigen Milde gegen nur theoretische Differenzen. In dieser Hinsicht ist die für den wissenschaftlichen Zweck etwas unexacte Darstellung bei der klaren Uebersichtlichkeit der Anlage des Buches ein Vorzug.

Wernigerode. Gymnasiallehrer J. Gottschick.

Ein deutsches
Palästina-Museum in Jerusalem.

Kein Land außer der Heimat selbst nimmt so sehr das Interesse aller Deutschen in Anspruch als Palästina. Jeder hört davon in Schule und Kirche; Theologen und Orientalisten haben sich täglich damit zu beschäftigen; für den Archäologen und Geschichtsforscher, für den Culturhistoriker und Ethnographen ist es als Wiege zweier Religionen, als Schauplatz der gewaltigsten Begebenheiten, von der größten Bedeutung. Alljährlich werden von Deutschland, wie von andern civilisirten Ländern aus Reisen dahin unternommen und die deutsche Colonie in Jerusalem überwiegt an Zahl und Einfluß bedeutend die jedes anderen europäischen Volkes. Während aber England zum Zweck der geographischen Aufnahme des Landes und für archäologische Forschungen diesseits des Jordans seit Jahren schon eine Commission erhält (Palestine Exploration Fund) und Amerika in ähnlicher Weise auf die Ostseite des Jordans eine Expedition geschickt, hat Deutschland wenig gethan, um auch an der Hebung der wissenschaftlichen Schätze dieses Landes theilzunehmen. Um aber auch unsrerseits zur Erkenntnis dieses, die ganze Menschheit interessirenden Gebietes beizutragen, hat der deutsche Verein hieselbst beschlossen, in Jerusalem ein deutsches Palästina-Museum zu errichten, und dieses Unternehmen dem unterzeichneten Curatorium anvertraut. Dasselbe wird unter dem Schutze des hiesigen deutschen Consulates stehen, und hoffen wir, daß es auf dem Sr. Majestät dem Kaiser gehörenden altberühmten Johanniter-Platze eine würdige Unterkunft finden wird. — Während die Resultate der englischen und amerikanischen Forschungen in den Fachblättern, Bibliotheken und Museen der betreffenden Nationen verschwinden, soll in unserem Museum ein jedermann zugänglicher Ueberblick über die Natur des Landes und die Culturentwickelung der einst und jetzt darin lebenden Völker gegeben werden. Erst dann werden die Orientreisenden von einem Besuche hier wirklichen

Nutzen haben, da ihnen bis jetzt nur die öde traurige Gegenwart, und nicht die reiche Vergangenheit, vor Augen tritt. Neue Funde und Entdeckungen werden in den gelesensten theologischen, naturwissenschaftlichen, ethnographischen und orientalischen Zeitschriften besprochen werden; ebenso sollen Mittheilungen über neu gefundene, allgemein anziehende Gegenstände und über den Stand der ganzen Angelegenheit in sonstigen öffentlichen Blättern der Heimat gemacht werden. Den an den Museen, Universitäten und gelehrten Schulen angestellten Fachgelehrten wird von den Comité-Mitgliedern in ihr Gebiet einschlagende Auskunft, so weit das Museum dafür den Stoff zu liefern vermag, mit Freuden ertheilt werden. Ebenso werden wir etwaige Doubletten unserer Sammlungen, Abzeichnungen u. dgl. gern den sich dafür interessirenden Instituten in Deutschland abtreten. So hoffen wir mit diesem Museum ein für viele Gebiete nützliches, dem deutschen Namen zur Ehre gereichendes Werk zu schaffen.

Schon sind nicht unbedeutende Anfänge von Sammlungen in unserem Besitze. Die archäologisch-historische Abtheilung besitzt Denkmäler aus der althebräischen, altchristlichen, arabischen und Kreuzfahrer-Zeit, moabitische Gefäße, Münzen, welche vom Director des Kgl. Münzenkabinets in Berlin, Herrn Dr. Friedländer, genau bestimmt sind, Copien und Abklatsche von alten Denksteinen. Die naturwissenschaftliche Abtheilung besitzt eine vom bekannten Afrika-Reisenden Herrn Dr. Kersten uns geschenkte reichhaltige Sammlung der in Palästina vorkommenden Thier- und Steinarten, mit den lateinischen und den in der Bibel vorkommenden hebräischen und deutschen Namen bezeichnet. Von der Flora Palästina's erhält man durch das von einem Vereinsmitgliede angelegte Collectaneum umfassende Kenntnis. Für die culturhistorische Abtheilung besitzen wir bereits Waffen, Schmucksachen, Hausgeräthe aus früheren Perioden und hoffen, daß Sr. Majestät Gnade uns die bei den Ausgrabungen auf dem Johanniterplatze gemachten Funde, besonders architektonisch charakteristische Gegenstände aus der römischen und arabischen Zeit, überweisen wird. Eine große Anzahl Reisebeschreibungen aus früheren Jahrhunderten, sowie ältere und neuere Karten des Landes sind theils in unserm Besitze, theils stehen sie uns durch freundliche Mithülfe einiger geographischen Institute der Heimat, sowie des englischen Exploration Fund, in gewisser Aussicht. Alle hiesigen Glieder der deutschen Nation werden nach Kräften zur Erweiterung der bisher vorhandenen Sammlungen beitragen, so daß wir gegründete Aussicht haben, Ende d. J. unser Museum zu eröffnen. —

Da die hiesige deutsche Colonie zu wenig zahlreich und zu un-

bemittelt ist, um die Kosten der Einrichtung, Erhaltung, Bereicherung und Ueberwachung dieser allen Confessionen dienenden Anstalt allein zu tragen, so wenden sich nun die unterzeichneten Comité-Mitglieder, die gern bereit sind, im einzelnen weitere Auskunft zu geben, an alle Freunde des Unternehmens mit der Bitte, durch Geldbeiträge uns zu Hülfe zu kommen, den bereits von uns zusammengebrachten Fond zu vermehren. Das Volk, welches zur Erforschung der arktischen Regionen, wie Afrika's, so viel gethan, wird auch die keineswegs bedeutenden Mittel beschaffen, um das alle interessirende Palästina mehr wie bisher wissenschaftlich auszubeuten.

Insbesondere richten wir das ergebenste Ersuchen an die deutschen Herren Verlags- und Antiquariats-Buchhändler, unserer Bibliothek, die ja eine wesentliche Ergänzung des Museums bilden wird, durch gütige Geschenke, Uebersendung von Büchern, welche sich auf Palästina, die von dort ausgegangenen Religionen, seine Geographie, Geschichte, Cultur und Sprache beziehen, zu Hülfe zu kommen.

Etwaige Geldbeiträge bitten wir dem Herrn Banquier Loesche in Berlin (Oranienburger Str. 20) zur Ueberweisung an das Curatorium des Palästina-Museums zugehen zu lassen.

Das Comité für das deutsche Palästina-Museum.

gez. Freiherr v. Münchhausen, Kgl. Consulats-Verweser; Vorsitzender.
" H. Friedländer, Vorsitzender des deutschen Vereins.
" Lic. Weser, Pastor der deutschen Gemeinde.
" F. Feutiger, Banquier; Cassier des Curatoriums.
" H. Rothe, 1. Lehrer der deutschen Schule.
" F. Marker, 2. " " " "
" A. Riepagen, Inspector des Johanniter-Platzes.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben
von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1876, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Nationalität der kleinasiatischen Galater.

Von

Dr. Willibald Grimm,
Professor und Kirchenrath in Jena.

Bei Erwägung der Frage nach der Nationalität der kleinasiatischen Galater handelt es sich selbstverständlich um die Bewohner der von Paphlagonien, Kappadocien, Lykaonien, Phrygien und Bithynien umgrenzten, auf den Landkarten als Galatien bezeichneten, von den Alten auch Gallograecia [1]) genannten Landschaft. Daß nur hier die vom Apostel Paulus gegründeten und als *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας* (1 Kor. 16, 1. Gal. 1, 2 verglichen mit 3, 1) bezeichneten Gemeinden zu suchen seien, darüber ist man jetzt so gut wie allgemein einverstanden. Denn nur Renan [2]) und Hausrath [3]) haben die erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts von einigen Gelehrten aufgestellte, aber seit 1838 allgemein verworfene Ansicht mit geringer Modification wieder aufgenommen,

---

[1]) Auch *Γαλλία ἡ ἑῴα*, das Gallien im Osten, im Gegensatz zu dem europäischen, als dem im Westen gelegenen Gallien, bei Appian (B. civ. 2, 49).

[2]) In seinem „Paulus" (Autorisirte deutsche Ausgabe, 1869), S. 61. 286. 294.

[3]) Neutestamentliche Zeitgeschichte, Thl. II (Heidelberg 1872), S. 528 ff.

daß Paulus den Namen Galatien im staatsrechtlichen Sinne von der römischen Provinz dieses Namens gebrauche, in welcher zu dem alten und eigentlichen Galatien bedeutende Strecken der benachbarten Landschaften, unter ihnen auch Lykaoniens, geschlagen waren [1]), und daß einigen Angaben der Apostelgeschichte zu Folge die galatischen Gemeinden des Paulus in den zur römischen Provinz Galatien gehörigen lykaonischen Städten Derbe, Lystra, Iconium (Apstg. 13, 51. 14, 1. 6. 21. 16, 1) und im phrygischen „Antiochia bei Pissidien" (Apstg. 13, 14. 14, 21) zu suchen seien [2]). Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht vom Gebrauch des Namens Galatien hat seiner Zeit Rückert [3]) gründlich dargethan, daher ich hier nur darauf aufmerksam zu machen brauche, wie höchst unnatürlich es gewesen wäre, wenn Paulus die vier genannten, einander verhältnismäßig so nahen Städte nach der umfangreichen römischen Provinz Galatien benannt und nicht lieber nach ihrer Mehrzahl als *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Λυκαονίας* bezeichnet hätte, wie denn auch Lukas Apstg. 14, 6 Lystra und Derbe ausdrücklich als lykaonische Städte nennt. Daß im gewöhnlichen Sprachgebrauch der altherkömmliche Sinn des Namens Galatien beibehalten ward, ersieht man aus der Bemerkung Strabo's (12, 5. p. 566), „die Galater hätten lange Zeit das Land der attalischen Könige und der Bithyner durchzogen, bis diese ihnen freiwillig *τὴν νῦν Γαλατίαν καὶ Γαλλογραικίαν λεγομένην* überlassen hätten", sowie aus der Angabe des wahrscheinlich erst der Zeit Hadrians oder der Antonine angehörenden [4]) Geschichtsschreibers Memnon (cap. 19 ed. Orelli), die Galater hätten von ihren

1) Ueber den Umfang dieser Provinz vgl. Contzen, Die Wanderungen der Kelten (Leipzig 1861), S. 268 und Renan a. a. O., S. 92.

2) In der ersten Auflage seiner Schrift „Der Apostel Paulus" (Heidelb. 1865), S. 50 war Hausrath noch der gewöhnlichen Ansicht. Er scheint also durch Renan umgestimmt worden zu sein, wie er denn auch die von Renan bloß angedeuteten Gründe weiter ausführt.

3) In seinem Magazin für Exegese und Theologie des N. T. (Lpz. 1838), S. 97 ff. Vgl. außerdem Wieseler, Commentar über die Briefe an die Galater, S. 530 ff. und gegen Hausrath Hilgenfeld, Einleitung in das N. T., S. 251 f.

4) Vgl. Orelli's Praefatio zu seiner Ausgabe Memnon's, S. IV ff.

Eroberungen τὴν νῦν Γαλατίαν καλουμένην behalten. Auch unterscheidet Plinius (H. N. 5, 25) zweimal Lykaonien von Galatien. Friedrich Sieffert[1]) verweist auf Inschriften, auf welchen die alten Namen der einzelnen Theile der neuen Provinz Galatien beibehalten seien. Gesteht doch auch Hausrath zu, daß in Apstg. 16, 6 und 18, 23 der Name Galatien im alten herkömmlichen Sinne zu verstehen sei, wogegen er nach Renan auch in diesen Stellen im politisch-statistischen Sinne gebraucht sein soll.

Hiemit ist die Hypothese eigentlich abgethan. Doch will ich noch die hauptsächlichsten von Renan und Hausrath aufgestellten Gründe in Betracht ziehen, da sie meines Wissens sämtlich neu sind. Es sind folgende: Erstens. Nach Gal. 4, 13 sei Paulus bei Abfassung des Briefs erst zweimal in Galatien gewesen. Hätte er nun die dasigen Gemeinden erst auf der Apstg. 16, 6 berichteten Reise gegründet, so müßte sein erneuter Besuch bei den Galatern (Apstg. 18, 23) in das Jahr 56 fallen. In diesem Jahre sei er aber nach Apstg. 18, 21 bereits dreimal in Jerusalem gewesen, bei Abfassung des Galaterbriefs dagegen 1, 18. 2, 1 habe er diese Hauptstadt seit seiner Bekehrung erst zweimal besucht gehabt. Wer also den Galaterbrief in das eigentliche Galatien gerichtet sein lasse, der müsse die Apstg. 18, 21 erzählte Reise streichen, da der Galaterbrief von ihr nichts wisse. Es sei aber „baare Willkür, in Apstg. 16, 6 die Stiftung von Gemeinden zu verlegen, von der die Apostelgeschichte nichts wisse, und im Kap. 18, 21 f. eine Reise nach Jerusalem zu löschen von der sie ausdrücklich berichte" (Hausrath). Allein bei der bekannten theilweisen Lückenhaftigkeit und Ungenauigkeit der Apostelgeschichte kann deren Schweigen über die Gründung galatischer Gemeinden in Kap. 16, 6 nichts beweisen. Wird doch Kap. 18, 23 das Vorhandensein von Christen in Galatien vorausgesetzt, welche Paulus in ihrem Glauben befestigt habe, was mit dem aus dem Galaterbriefe sich ergebenden Thatbestande auf's beste stimmt. Der in Apstg. 18, 21 auf die Reise nach Jerusalem sich beziehende Passus ist aber, wie allbekannt, in text-

---

[1]) In der Abhdl. „Galatien und seine ersten Christengemeinden" in der Zeitschrift für die histor. Theologie, Jahrg. 1871, S. 274.

kritischer Beziehung äußerst zweifelhaft. Gesetzt aber auch, die Angabe wäre textkritisch gesichert, so wäre damit noch nicht ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit außer Zweifel gestellt, da auch die Apstg. 11, 29f. berichtete Reise nach Jerusalem, wie jetzt wohl von allen Seiten anerkannt wird, dem Galaterbrief zu Folge Paulus nicht gemacht haben kann. Wenigstens kann er, wenn er sie auch mit Barnabas antrat, doch nicht bis nach Jerusalem gekommen sein. Wäre aber auch die Nachricht in Apstg. 18, 21 textkritisch und geschichtlich gesicherter, als sie es ist, so war für Paulus nach der von ihm in Gal. 1, 11—2, 10 verfolgten Tendenz keine Nöthigung vorhanden, dieser erst ganz kurz vor der Abfassung des Briefs gemachten Reise zu gedenken, nachdem er, worauf ihm den galatischen Agitatoren gegenüber alles ankam, die bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem erfolgte Anerkennung seines göttlichen Berufs als Heidenapostel seitens der Urapostel [1]) berichtet hatte. Auch Zeller [2]), welcher in Apstg. 18, 21f. in textkritischer

[1]) Gal. 2, 7f. — Mit Ausnahme von Holsten (in seinem „Evangelium des Paulus und Petrus" S. 273 und in der Protestantenbibel z. d. St.) erkennen meines Wissens alle Ausleger in εἰς τὰ ἔθνη (V. 8) nach der bekannten Comparatio compendiaria eine Concision des Ausdrucks an statt εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν. Nach Holsten dagegen soll Paulus den Ausdruck ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν absichtlich vermeiden, weil ihn die Urapostel nicht als ebenbürtigen Apostel, sondern nur als ihren Gehilfen anerkannt hätten. Allein schon der Gegensatz von εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und τῆς περιτομῆς im vorhergehendem Verse spricht für die Gleichstellung des Paulus mit den Uraposteln. Sodann würde Paulus, wenn er die ihm von Holsten beigelegte Absicht gehabt, einer verschmitzten Mentalreservation, einer πανουργία, sich schuldig gemacht haben, wie wir sie, zumal Angesichts der Stellen 2 Kor. 4, 2 vgl. mit 12, 16 ohne die zwingendsten Gründe seinem Charakter unmöglich aufbürden dürfen. Und was hätte ihm auch solch' eine schlaue Reservation genützt? Seine jüdischen Gegner in Galatien waren entweder schon mit dem wahren Thatbestand bekannt oder konnten ihn leicht in Erfahrung bringen und in beiden Fällen die Reservation des Paulus als schneidende Waffe gegen ihn benutzen. Denn er wäre in solchem Falle nicht einmal ἀπόστολος δι' ἀνθρώπου (Gal. 1, 1), sondern bloßer εὐαγγελιστής gewesen.

[2]) Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, S. 303.

Beziehung alles in Ordnung findet, aber in Baurs Art die daselbst berichtete Reise des Paulus nach Jerusalem für tendenziöse Dichtung des Verfassers der Apostelgeschichte erklärt, erkennt doch an, daß Paulus diesen Besuch Jerusalems, auch wenn er ihn gemacht hätte, im Galaterbrief zu erwähnen nicht genöthigt gewesen sei.

Zweitens. Hausrath behauptet, zur Zeit des sogenannten Apostelconventes müßten die galatischen Gemeinden bereits bestanden haben, also von Paulus auf seiner ersten Missionsreise gegründet sein, da selbiger Gal. 2, 5 versichere, er habe in dem Streite über die Beschneidung der Heidenchristen keinen Augenblick nachgegeben, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. Allein dies ist eine willkürlich pedantische Ausbeutung der apostolischen Worte. Denn so gut Paulus ganz speciell an die Galater gedacht hätte, müßte er sich auch alle übrigen damals bereits bestehenden heidenchristlichen Gemeinden einzeln mit deren Namen vergegenwärtigt haben. Seine Meinung konnte doch nur die gewesen sein: Gebe ich jetzt nach, so wird die evangelische Wahrheit bei den bereits gegründeten und noch zu gründenden Gemeinden sich nicht in ihrer Reinheit erhalten, sondern früher oder später entstellt oder verkümmert werden. Von dieser seiner damaligen Erwägung macht er nun specielle Anwendung auf die Galater [1]). Wendet er doch auch sonst etwas, das von allen seinen Gemeinden oder von allen Christen überhaupt gilt, speciell auf die Leser an, mit denen er es gerade zu thun hat; vgl. 2 Kor. 1, 6. 4, 14 f. Eph. 3, 1 f.

Drittens. Das ganze Thema des Galaterbriefes drehe sich um den Streit, der in Betreff der Beschneidung der auf seiner ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrten Heidenchristen

---

[1]) Auch Wieseler (Comm. zu Galat., S. 120) schließt aus Gal. 2, 5, daß zur Zeit der daselbst berichteten Verhandlungen zu Jerusalem den Galatern das Evangelium bereits verkündet gewesen sei. Da dies nun aber erst zur Zeit von Apstg. 16, 6 geschehen, so folgert Wieseler weiter, daß die Gal. 2, 1 ff. erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem erst nach dem Apostelconvent (Apstg. 15) stattgefunden haben, folglich mit der Apstg. 18, 21 f. im Text. rec. erwähnten identisch sein müsse. Eine Ansicht, die schon von verschiedenen Seiten widerlegt ist.

ausgebrochen war. Diese erste Missionsreise habe sich nur im Süden der Provinz Galatien, nicht in der Landschaft dieses Namens „bewegt“. Auch setze der Brief Bekanntschaft der Leser mit Barnabas voraus; denn Kap. 2, 13 berichte Paulus, wie es gekommen sei, daß er sich mit Barnabas überworfen habe. Die Reise durch die galatische Landschaft (Apstg. 16, 6) habe erst nach der Trennung des Barnabas von Paulus stattgefunden, während im Süden der Provinz Galatien Beide zusammengewirkt hätten. Statt des Barnabas, meint Renan, solle man vielmehr, wie 1 Theß. 1, 1 und 2 Theß. 1, 1 eine Erwähnung des Silas erwarten, in dessen Gesellschaft Paulus seine zweite Missionsreise begonnen habe (Apstg. 15, 40). Allein es ist eine ganz falsche Voraussetzung Hausraths, daß bald nach der Vereinbarung auf dem sogenannten Apostelconvent der Beschneidungsfanatismus der judaistischen Gegner des Paulus gedämpft worden sei. Ließ er doch den Apostel noch kurz vor dessen Tode nicht ganz ohne Sorge um seine liebste Gemeinde, die zu Philippi; vgl. Phil. 3, 2 ff. Der Ruf des Barnabas konnte zu den Galatern schon vor deren Bekehrung durch das Ereignis in Lystra (Apstg. 14, 8 ff.) gedrungen sein, oder, was anzunehmen das Natürlichste ist, Paulus konnte bei seinem zweimaligen Aufenthalt in Galatien selbst in gewöhnlicher Unterhaltung von seinem früheren Amtsgenossen erzählt haben. Setzt er doch auch Bekanntschaft der Korinther mit demselben voraus, 1 Kor. 9, 5. In Gal. 2, 13 aber will er nicht die Ursache seines Zerwürfnisses mit Barnabas berichten, sondern, wie Hilgenfeld richtig bemerkt, „die Höhe der Gefahr in Antiochien bezeichnen“. Das Zerwürfnis mit Barnabas und die bleibende Trennung der beiden Glaubensboten erfolgte erst nach dem Vorgang in Antiochien; Apstg. 15, 37—39. Des Silas, des Mitbegründers der korinthischen Gemeinde, gedenkt Paulus auch im ersten Korintherbriefe nicht.

Viertens erklärt es Hausrath für höchst unwahrscheinlich, daß etwaige Gemeinden in der galatischen Landschaft „jenseits des kleinasiatischen Hochlandes in einem so regen Verkehr mit Antiochien und Jerusalem sollen gestanden haben, wie der Galaterbrief voraussetze, während auf den Handelsstraßen von Attalia und Perge ein

derartiger Verkehr zwischen den lykaonischen Städten und den beiden christlichen Metropolen weit eher sich erklären lasse". — Nun, ich wüßte nicht, durch welche natürliche Hindernisse die judaistischen Agitatoren, wenn sie von Antiochien oder Jerusalem bis in die lykaonischen Städte (in welche sie Hausrath kommen läßt) gelangt waren, hätten abgehalten werden können, 20 und einige Meilen weiter nördlich nach der Landschaft Galatien vorzudringen. Auch erfahren wir weder aus dem Galaterbriefe woher sie gekommen waren, noch ist es bekannt, wie weit von Palästina und Syrien aus bis Kleinasien hinein die judaistische Propaganda sich bereits erstreckt und Boden gewonnen hatte. Uebrigens wurde seit der römischen Herrschaft (seit dem Jahr 24 vor Christus) Ancyra der Mittelpunkt des Großhandels zwischen Osten und Westen und Knotenpunkt des Durchmarsches der römischen Legionen.[1])

Erst nach Abweisung der Renan-Hausrath'schen Hypothese sind wir berechtigt, die Frage nach der Nationalität der kleinasiatischen Galater in den theologischen Studien und Kritiken zu untersuchen, was außerdem nur in einer rein philologischen oder historischen Zeitschrift geschehen könnte. In Betreff dieser Frage begegnen wir nun der merkwürdigen Erscheinung, daß, während es dermalen keinem Vertreter der classischen Philologie oder Archäologie, keinem Keltisten oder Germanisten beifällt, diese Galater für Germanen zu halten, dies nach Nikol. Selneckers[2]) Vorgange von namhaften Theologen, wie Hug[3]), Olshausen, Baumgarten-Crusius, Rückert, Wieseler in ihren Commentaren, Holsten[4]), Hilgenfeld[5]) geschehen ist und noch geschieht, wogegen von Theologen, welche auf Erörterung der Frage sich eingelassen haben, nur der Katholik Windischmann[6]) und der jüngere Sieffert (a. a. O.) gegen diese Behauptung sich erklären, Rettberg aber

---

1) Vgl. Ritter Erdkunde, Thl. XVIII, S. 475, 2. Aufl.

2) In der ad studiosos oratio de Galatis in seinem Commentarius plenissimus in omnes epistolas Pauli (Lips. 1595), p. 335 sqq.

3) Einleitung in die Schriften des N. T., Thl. II, S. 302, 4. Aufl.

4) Protestantenbibel, S. 701.

5) Einleitung in das N. T., S. 250.

6) Erklärung des Briefes an die Galater (Mainz 1843), S. 4.

in seiner „Kirchengeschichte Deutschlands“ die urchristlichen Galater ganz außer Betracht läßt, indem er deren Keltentum stillschweigend voraussetzt [1]). Die Verteidiger ihres Deutschtums haben sich augenscheinlich von dem religiös-nationalen Interesse bestimmen lassen, den Apostel Paulus auch als Prediger unter Deutschen und unter seinen Stiftungen auch deutsche Gemeinden nennen zu dürfen. Weiß es doch Wieseler zu betonen, „daß die Galater wirklich das erste deutsche Volk sind, welchen das Wort vom Kreuze verkündet wurde“. Liegen doch nach Baumgarten-Crusius „diese apostolischen Gemeinden national uns Deutschen am nächsten [2]). Olshausen findet es bedeutsam, „daß der deutsche Luther es war, der an diesem an Deutsche gerichteten Schreiben das Wesen des Evangelium wiedererkannte und ans Licht brachte? Und Meyer, obschon er nur den dritten Theil der Galater als Deutsche anerkennt (hierüber vgl. unten), läßt doch „mit deren Bekehrung die Kirchengeschichte Deutscher anheben.“ Sieffert (a. a. O., S. 260) spricht es geradezu aus, „wie schmeichelhaft es vielleicht für uns sein würde, den Apostel Paulus als den Gründer der deutschen Kirche (?) zu wissen und in unseren neutestamentlichen Schriften einen Brief an unsere deutsche Vorfahren zu besitzen“. Da aber „die nüchterne Wissenschaft“ jene Galater als Germanen anzuerkennen nicht vermöge, so tröstet sich Sieffert mit der Thatsache, daß Kelten und Germanen Nachbarn gewesen seien und in vorhistorischer Zeit in Asien mit einander Ein Volk gebildet hätten. — Seltsame national-religiöse Illusionen, da ja von jenen Galatern, die später in fremden Nationalitäten völlig aufgingen und verschwanden, auch wenn sie Deutsche gewesen wären, kein Tropfen Blutes in unseren

---

1) Auch Knobel (Völkertafel der Genesis [Gießen 1850], S. 49) sieht dasselbe als selbstverständlich an, ohne der gegentheiligen Ansicht zu gedenken.

2) Aehnlich schon Selnecker a. a. O., S. 345: „— — cum ad Galatas scripsisse Paulum legimus, ad nostros majores, Germanos, eum scripsisse sciamus. Germani ergo epistolam hanc sibi vindicent ut haeredes et posteri. Et ad Germanos ethnicos in densissimis tenebris positos — — per dei gratiam lucem evangelii statim initio doctrinae christianae et apostolicae pervenisse haec ipsa epistola testatur.“

Adern fließt! Seltsamer Anhang einer Kirchengeschichte Deutschlands, dem jede räumliche und zeitliche Continuität mit der eigentlichen Kirchengeschichte unseres Volkes fehlt![1])

Doch hören wir die von den Vertretern des Deutschtums der Galater, am ausführlichsten und nachdrücklichsten von Wieseler[2]) aufgestellten Beweise. Daraus, daß die Alten die in Rede stehende Landschaft als Galatien und ihre Bewohner als Gallier, Galater, Kelten bezeichnen, folge noch nichts für die Behauptung, daß sie wirklich Kelten und keine Germanen gewesen seien. Erst Julius Cäsar unterscheide zwischen Galliern und Germanen und bezeichne mit letzterem Namen die jenseits des Rheines wohnenden Völker, welche man vor dem cimbrischen Kriege mit den Galliern zusammengeworfen habe. Nach Strabo (12, S. 567) redeten die drei galatischen Stämme, die Trokmer, Tolistobager (oder Tlistoboger) und Tektosagen, dieselbe Sprache. Nach dem Zeugnis des Hieronymus[3]), der längere Zeit in Gallien und am Rhein, sowie in Galatien gelebt habe, daß in Galatien ohngefähr dieselbe Sprache, wie die der Trevirer, geredet werde, könne dies nur die deutsche gewesen sein. Denn die deutsche Nationalität der Trevirer werde durch die Angabe Strabo's (4, 3, 4. S. 194) und Tacitus (Germ. 28) bestätigt. Nach Tacitus hätten sich die Trevirer ihrer germanischen Abkunft „bei jeder Gelegenheit gerühmt, wo man sie mit den Galliern verwechseln wollte" (Hug). Auch berichte Cäsar (B. g. 3, 4) aus dem Munde eines einheimischen

---

1) Umgekehrt jubelt Carl Texier in dem Aufsatz Les Gaulois en Asie, in der Revue de deux mondes, XXVII. Bd. (1841), p. 575 in französischem Hochmuth: „Pour nous, nous ne devons pas nous rappeler sans un sentiment d'orgueil national, que les Gaulois ont laissé dans ce pays des souvenirs impérissables."

2) Commentar zu dem Briefe an die Galater, S. 523 ff.

3) Proleg. in l. II epist. ad Galat.: „Unum est, quod inferimus — — Galatas excepto sermone graeco, quo omnis oriens loquitur, propriam linguam eandem pene habere quam Treviros, nec referre, si aliqua exinde corruperint, quam et Afri Phoenicum linguam nonnulla ex parte mutaverint et ipsa latinitas et regionibus quotidie mutetur et tempore."

Stammes, daß der größte Theil der Belgier vor Alters über den Rhein gesetzt sei, sich daselbst niedergelassen und die früheren gallischen Bewohner vertrieben habe. Da nun nach der von Cäsar (B. g. 1, 1) gegebenen Eintheilung Galliens die Trevirer zu den Belgiern zu rechnen seien, so sei man berechtigt, sie für Germanen zu halten. — Ferner seien nach Cäsar (B. g. 6, 24) vor Zeiten die volkischen Tektosagen (Volcae Tectosages, welchen Namen Hug aus Misverständnis des deutschen Ausdrucks „Volk der Tektosoger" erklären zu dürfen glaubt!) aus Gallien über den Rhein gegangen und hätten die fruchtbaren Landschaften um den hercynischen Wald eingenommen, wo sie noch säßen und im Rufe der Gerechtigkeit und kriegerischer Tapferkeit ständen. Hug und Wieseler schließen hieraus, sie seien ursprünglich Deutsche gewesen, in grauer Urzeit in das heutige Frankreich ausgewandert und später über den Rhein in ihr altes Vaterland zurückgekehrt. — Auch die Namen der galatischen Heerführer Leonorios und Lutarios seien augenscheinlich deutsche, jener sei gleichbedeutend mit Leonhard, dieser mit Lothar, Luther. Ja man hat sogar in dem galatischen Königsnamen Dejotarus unseren Dietrich gefunden [1]). — Endlich betont Wieseler, daß nach Strabo (p. 523) die Fürsten der Galater Recht sprachen, wie es bei den Germanen Sitte gewesen, nicht die Priester (Druiden) wie bei dn Galliern (Cäsars B. g. 6, 13, 23). Dies sei aber gerade ein Hauptunterschied zwischen Galliern und Germanen.

Dieser Beweisführung ist folgendes entgegenzustellen. Erstens. Die Nachricht Cäsars über die Tektosagen beruht auf sehr unklarer und verwaschener Kunde der früheren Keltenzüge aus dem heutigen Frankreich in die mittleren Donauländer, wo sie sich ansiedelten (Strabo 4, S. 187; Livius 5, 34; Justin 244). Hierüber sind die jetzigen Geschichtsforscher einverstanden [2]). Rein aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß die Tektosagen ursprünglich Deutsche gewesen seien. Sie bildeten vielmehr mit den Arekomikern

---

[1]) Vgl. Hilgenfeld a. a. O., S. 250.

[2]) Vgl. unter anderen Mommsen, Römische Geschichte, Bd. I, S. 330 f., 4. Aufl.

Einen gallischen Volksstamm, den der Volker an der Südküste Galliens von der Ostküste Aquitaniens bis zum Rhodanus. Ihre Hauptstadt war Tolosa. Vgl. Cäsars B. g. 6, 24. 7, 7 u. 64; Justin 32, 2; Mela 2, 5, 2; Plinius' H. N. 3, 5.

Zweitens. Um das Jahr 280 vor Christus [1]) begannen ungeheuere Schwärme von Barbaren Päonien, Macedonien und Griechenland sengend und brennend, mordend und plündernd und ungeheuere Tribute erpressend zu durchtoben. Sie werden von den Alten (vgl. Livius 38, 16; Pausan. 10, 19; Justin. 24, 4 ff. 25, 1 ff.) als Gallier bezeichnet, und nach der jetzigen Geschichtsforschung unterliegt es keinem Zweifel, daß es pannonische oder illyrische Kelten waren, deren Grundstamm die vor Zeiten aus dem transalpinischen Gallien ausgewanderten, jetzt wahrscheinlich durch neue Zuzüge aus anderen Stämmen des Mutterlandes verstärkten Tektosager bildeten [2]). Als die zwei Führer der zweiten Expedition nach Griechenland nennt Pausanias Brennus und Akichorius (Letzterer von Diodor 22, ecl. 13 Kichorius genannt). Schon der Name Brennus bezeichnet diese Barbaren hinlänglich als Volksgenossen jener Gallier oder Kelten, welche im Jahre 390 Rom einnahmen und verbrannten, zumal wenn, was Adolf Schmidt [3]) zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben hat, Brennus nicht Personenname, sondern Appellativbezeichnung keltischer Heerführer sein und demnach des Pausanias Unterscheidung zweier Führer auf einem Misverständnis beruhen sollte [4]). In Dardanien trennte sich von der Hauptmasse ein Haufe von 20,000 Köpfen, von denen nur die Hälfte waffenfähig war, und zog unter 17 Heerführern, von denen aber die Geschichte nur die Namen der zwei bedeutendsten, des Leonorios und Lutarios, aufbewahrt hat, nach Osten durch

[1]) Ueber die Richtigkeit dieser chronologischen Bestimmung vgl. Peter, Zeittafeln der griechischen Geschichte, S. 134, 2. Aufl.

[2]) Vgl. Contzen a. a. O., S. 187.

[3]) In der Schrift De fontibus veterum auctorum in enarrandis expeditionibus a Gallis in Macedoniam atque Graeciam susceptis (Berol. 1834), p. 47 sqq. Vgl. dazu Contzen a. a. O., S. 110.

[4]) Das Etymon von Brennus ist sehr unsicher, vgl. Diefenbach, Origines europaeae. Die alten Völker Europas mit ihren Sippen und Nachbarn (Frankfurt a./M. 1861), S. 268 ff.

Thracien gegen Byzanz und von da südlich die Küste der Propontis entlang in derselben Weise, wie die Hauptmasse des Heeres in Griechenland, durch Verheerung und Erpressung überall Schrecken verbreitend. Am Hellespont von der Fruchtbarkeit und dem Reichtum Kleinasiens in Kenntnis gesetzt und da, wo die Meerenge am schmalsten ist, die gegenüber liegenden reizenden Ufer erblickend, beschlossen sie überzusetzen, ermangelten aber der Fahrzeuge. Eine Entzweiung mit Lutarios vermochte den Leonorios, mit dem größeren Theile des Heeres nach Byzanz zurückzugehen. Inzwischen bemächtigte sich Lutarios macedonischer Fahrzeuge und setzte mit der kleineren Schar über im Jahre 278 v. Chr. Dasselbe Glück sollte bald darauf auch dem Leonorios zu Theil werden, als König Nikomedes von Bithynien gegen seinen Bruder Zipoites die militärische Hülfe der Barbaren nachsuchte und daher Leonorios' Schar über den thracischen Bosporus schaffen ließ. In Kleinasien vereinigten sich wieder beide Scharen und verhalfen dem Nikomedes zum Siege (Livius 38, 16; Memnon 19; Justin 25, 2). Mit der Beute der Besiegten belohnt [1]) und wahrscheinlich durch Zuzüge auswärtiger Kelten verstärkt, begannen sie, durch die Uneinigkeit und die Zerrüttung der kleinasiatischen Staaten begünstigt, ihr kriegerisches Räuberleben von neuem und theilten jedem ihrer drei Stämme einzelne Provinzen zur Tributerpressung zu, den Trokmern den Hellespont, den Tolistobogern Aeolis und Jonien, den Tektosagen die Mitte Kleinasiens (Livius 38, 16). Auch verdungen sie sich häufig als Söldner den kriegführenden Staaten [2]). Endlich hatte

[1]) Memnon, c. 19 ed. Orelli: *Νικομήδης κατὰ] Βιθυνῶν πρῶτον, συμμαχούντων αὐτῷ καὶ τῶν ἐξ Ἡρακλείας, τοὺς βαρβάρους ἐξοπλίσας τῆς τε χώρας ἐκράτησεν, καὶ τοὺς ἐνοικοῦντας κατέκοψεν, τὴν ἄλλην λείαν τῶν Γαλατῶν ἑαυτοῖς διανειμαμένων.* Das ist wohl der natürlichste Sachverhalt. Unrichtig dagegen Strabo 12, 5, 1, die attalischen und bithynischen Könige hatten den Galatern die nach ihnen benannte Landschaft Galatien gutwillig überlassen; am unrichtigsten Justin 25, 2, Nikomedes habe sein Reich mit den Galliern getheilt.

[2]) Justin 25, 2: „Gallorum ea tempestate tantae foecunditatis juventus fuit, ut Asiam omnem velut examine aliquo implerent. Denique neque reges orientis sine mercenario Gallorum exercitu ulla bella

der wackere Attalus I. von Pergamum den Muth, ihnen den Tribut zu verweigern, und zugleich das Glück, den bisher für unüberwindlich Gehaltenen eine empfindliche Niederlage beizubringen (wahrscheinlich um 229 v. Chr. und nicht weit von Pergamum), durch welche sie sich zur festen und bleibenden Ansiedelung in der nach ihnen benannten Landschaft genöthigt sahen [1]), und zwar in der Art, daß die Trokmer den östlichen Theil mit der Hauptstadt Tavium, die Tektosagen die Mitte mit der Hauptstadt Ancyra, den westlichen die Tolistoboger mit der Hauptstadt Pessinus in Besitz nahmen (Strabo 12, 5, p. 567). Vierzig Jahre später (189 v. Chr.) wurden sie durch den Consul Cnejus Manlius Vulso besiegt und dadurch, obschon mit Belassung ihrer herkömmlichen ureigenen Verfassung, in Abhängigkeit von Rom gebracht, von welchem bekanntlich nach einander zwei ihrer Fürsten, Deiotarus und Amyntas, den Königstitel erhielten, bis nach des Letzteren Tode das Land zur römischen Provinz gemacht ward, im Jahre 24 v. Chr. — Unsere Galater waren demnach ursprünglich eine Abzweigung des berüchtigten großen Kelten- oder Gallierzugs. Sämtlichen alten Schriftstellern, die ihrer gedenken, gelten sie für Kelten; keinem ist es beigekommen, sie für Germanen zu halten. Der Consul Manlius Vulso, im Begriff, den Krieg gegen die Galater zu beginnen, erinnert seine Soldaten, daß es jetzt den Angriff auf ein Volk gelte, mit welchem ihre Vorfahren nur einmal, einst an der Allia, unglücklich gekämpft, über welches sie aber später zahlreiche Triumphe gefeiert hätten (Livius 38, 17). In einer aus Trogus vollständig entlehnten Rede bei Justin (38, 4) weiß König Mithridates VI. die Gallier sehr genau von den Cimbern zu unterscheiden und rühmt die kleinasiatischen Gallier, daß sie von jenen Galliern, die einst Italien eingenommen, nur durch den

gesserunt, neque pulsi regno ad alios quam ad Gallos confugerunt. Tantus terror gallici nominis et armorum invicta felicitas erat, ut aliter neque majestatem suam tutam neque amissam recuperare se posse sine gallica virtute arbitrarentur."

1) Pausanias 1, 8, 2: *Μέγιστον δέ ἐστιν οἱ* (dem Attalus) *τῶν ἔργων ἔργων. Γαλάτας γὰρ ἐς τὴν γῆν, ἣν ἔτι καὶ νῦν ἔχουσιν, ἀναφυγεῖν ἠνάγκασεν ἀπὸ θαλάσσης.*

Wohnsitz sich unterschieden, Abstammung, Tapferkeit und Art der Kriegführung aber beiden gemeinsam sei. Auch der vielgereiste völker- und länderkundige, zu Amasia in Pontus, also in der Nachbarschaft von Galatien, geborene Strabo, der die Verfassung der Galater beschreibt (12, p. 567) und höchst wahrscheinlich deren einheimische Traditionen kannte, bezeugt ausdrücklich die keltische Herkunft derselben und weiß über die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Kelten und Germanen Auskunft zu geben (7, 1, 2, p. 290). Es ist aber kaum glaublich, daß, nachdem seit Cäsar der Unterschied beider Völker bekannt geworden war, man über die wahre Nationalität der kleinasiatischen Galater im völligem Irrtum verblieben sein sollte. — Dazu kommt noch ein kunstarchäologischer Grund. Wir besitzen nämlich noch eine Reihe von Marmorstatuen aus der pergamenischen Künstlerschule, welche mit besonderer Vorliebe die dem Attalus und Eumenes verdankten Niederlagen der Galater zum Vorwurf ihrer Schöpfungen wählte (vgl. Plinius' H. N. 24, 19, 24; Plutarchs Anton. 60). Die Kunstarchäologen sind darin einverstanden, daß keine der betreffenden Barbarengestalten die eines Germanen sei, weder eine von den Statuen, die nach Brunns schöner Entdeckung auf das Weihgeschenk zurückzuführen sind, welches Attalus I. auf die athenische Akropolis stiftete [1]), noch die gewöhnlich mit den Namen Pätus und Arria bezeichnete Gruppe der Villa Ludovisi [2]), noch endlich die unter dem irrigen Namen „sterbender Fechter" bekannte Statue des verendenden Kriegers im capitolinischen Museum [3]). Letztere entspricht vielmehr ganz dem von Diodor 5, 28 gezeichneten Bilde eines Galliers mit dem saftigen Fleisch eines mächtigen Körpers, mit dem von der Stirn über den Scheitel bis tief in den Nacken zurückgestrichenen Haar und dem allein nicht geschorenen Schnurbart. Dazu „das aus einem soliden Stück Metall mit doppelter Drehung gewundene

---

1) Eine gute Uebersicht giebt Overbeck, Geschichte der griechischen Plastik, Bd. II (2. Aufl., Leipz. 1870), S. 176 ff., Figurentafel 95. Vgl. auch K. O. Müller, Handb. der Archäologie der Kunst, Bd. II (Breslau 1848), S. 176 ff. 3. Aufl.

2) Abgebildet z. B. bei Overbeck a. a. O., Fig. 99.

3) Vgl. Overbeck, Fig. 97 u. 98.

Halsband (torques), dergleichen in mehreren Originalexemplaren von Bronze und Gold aus gallischen Gräbern auf uns gekommen sind." [1]) — Auch ist nicht zu verschweigen, wenn auch selbstverständlich kein sonderliches Gewicht darauf zu legen ist, daß, als zur Zeit der Occupation Aegyptens durch die Neufranken viele Gefangene derselben nach Angora (dem alten Ancyra) gebracht worden waren, die christlich armenischen Eingeborenen daselbst, in Erinnerung an ihren altgallischen Ursprung, Vieles zur Milderung ihrer angeblichen Stammgenossen beigetragen haben sollen [2]). — Sind aber die Galater des Paulus Kelten gewesen, so erklärt sich hieraus am besten deren Wankelmuth und wetterwendisches Wesen (mobilitas et levitas ingenii, Cäsars B. g. 2, 1) [3]) in ihrem Verhalten gegen die christliche Heilsbotschaft. Auf's lebhafteste interessirt für alles Neue (vgl. Cäsars B. g. 4, 5), nahmen sie den Apostel bei seiner ersten Ankunft, trotzdem daß ihn sein Krankheitszustand eher „als einen von Gott Geschlagenen, denn als einen Gottgesandten" (Hofmann) erscheinen ließ, in der Eigenschaft des letzteren auf, wie einen Engel Gottes, ja wie Christum selbst, und priesen sich glücklich wegen eines solchen Lehrers (Gal. 4, 13—15). Aber in des Apostels Abwesenheit ließen sie sich von judaistischen Zeloten umstricken, deren schädlichen Einfluß er bei seiner zweiten Anwesenheit zu paralysiren wußte, so daß er beruhigt sie verlassen konnte (1, 9 vgl. mit Apstg. 18, 23). Doch kaum hatte er sich entfernt, als sie den judaistischen Zeloten von neuem ihre Herzen öffneten und nahe daran waren, sich beschneiden zu lassen (1, 6. 4. 9. 5, 2). Sonach „hatte immer der zuletzt zu ihnen von Christus Redende Recht" (Renan). Indes scheinen sie doch durch den an sie geschriebenen Brief auf längere Dauer zur Vernunft zurückgebracht worden zu sein, da einige Jahre später ihr gutes Verhältnis zum Apostel außer Frage erscheint nach Kor. 16, 1.

---

1) Overbeck a. a. O., S. 190.

2) Vgl. Ritter a. a. O., S. 490.

3) Damit hängen zusammen subita et repentina consilia (Cäsar, B. g. 3, 8) und temeritas innata, ut levem auditionem habeant pro re comperta (7, 42). Vgl. auch Diefenbach, Origines europ., p. 167.

Drittens. Nach den bisherigen Erörterungen läßt es sich fast von vorn herein erwarten, daß der vom Laute der Namen Lutarios und Leonorios für das Deutschthum unserer Galater entnommene Grund auf bloßem Scheine beruhen wird. Und dies ist bei näherem Zusehen wirklich der Fall. Der Name Lutarios läßt sich mit Lothar schon deshalb nicht vergleichen, weil letztere Form spätere Erweichung von Chlothahari, Hlothari, Hlodhari (Chlothacharius bei Paulus Diakonus) ist [1]). Dieses aber ist zusammengesetzt aus hlut (= laut) und chari (Heer) und bezeichnet einen, der im Heere lauten Klang hat oder gerühmt wird [2]). Die Bestandtheile von Lutarios dagegen sind das keltische loth (Sumpf lat. lutum), wie in Lutetia, Lutevani (in Gallia narbonensis bei Plinius, H. N. 3, 4 [5], 36, davon das heutige Lodève [3]) und die auch sonst in keltischen Personennamen übliche Endung ario [4]), wie in Ducarius (den Namen eines Insubrers bei Livius 22, 6

---

1) Vgl. Graff, Althochdeutscher Sprachschatz IV, 555. Förstemann, Altdeutsches Namenlexikon, Bd. II, S. 602.

2) Vgl. Köstlin, Martin Luther, Bd. I, S. 21.

3) Vgl. Zeuss, Grammatica celtica (ed. II, 1871), p. 15. — In dieselbe Namenkategorie würde auch Luterius gehören, wenn dieser Name überhaupt existirt hat. Der Verfasser des (auch noch von Knaake in der Zeitschrift für die luther. Theologie 1872, S. 486 ff.) fälschlich Luthern beigelegten (s. dagegen Köstlin a. a. O. II, S. 434), „Aliquot nomina propria Germanorum“ etc. Viteb. 1537, betitelten sogenannten „Namenbüchleins“ bemerkt nämlich über Lotharius: „Caesar hunc Lutherium s. Lutherum vocat“, und Luther selbst ist dieser Ansicht in seiner Enarratio in Genesin in Opp. exeg. latin., T. X, p. 89 (Erlang. Ausg.). Es kann nur die Stelle Caes. b. gall. 7, 7 sqq. gemeint sein. Allein daselbst heißt der betreffende Gallier nach allgemein recipirter Lesart Lucterius (nach Zeuß a. a. O. vom keltischen luch = agmen, oder luct, lucht = copia, pars, aliqui). Dübner, Nipperdey, Oudendorp in ihren kritischen Ausgaben notiren nur die Variante Lucretius, C. E. Chr. Schneider allerdings auch Luterius. Doch reproducirte auch Petrarka in seiner Historia Julii Caesaris 16, 11 den Namen in der Form Lutherius mit der Variante Lucharius im Hamburger Codex.

4) In den in griechischer und lateinischer Reproduction auf arios, arius, orios, orius sich endigender Personennamen nehmen die Keltisten ario und orio als die keltische Endung an.

und eines Bojers bei Silius Ital. 5, 645) und anderen Beispielen [1]). Derselben Endung wie in Leonorios [2]) begegnen wir auch in anderen keltischen Personennamen, wie in dem oben genannten Ἀκιχώριος (Pausan. 10, 19, 4), in Κομοντόριος [3]), bei (Polyb. 4, 45 f.), Γαιζοτόριος (Polyb. 25, 4, 6), Ὀρεσ-τόριος (Pausan. 10, 22, 3), Andecomborius (nach richtiger Lesart bei Cäsar, B. g. 2, 3). — Der Name Deiotarus, Δηϊό-ταρος, hat mit Dietrich nichts zu schaffen. Letzteres ist bekanntlich Erweichung aus Theoderich und lautet im Althochdeutschen Dioterih, Dioterich, Thioterih [4]). Deiotarus ist vielmehr ein einheimisch galatischer Name. Des Deiotarus Schwiegersohn hieß Brogitarus (Cicero, Har. resp. 13, 28; Ad Quintum fr. epp. 2, 9). Eines Βογοδιάταρος gedenkt Strabo 12, 5, 2, p. 567. — Bekannt sind die vielen auf orix endigenden Personennamen bei Cäsar: Orgetorix, Dumnorix, Ambiorix, Eporedorix, Cingetorix, Eporedorix, Vercingetorix. Derselben Namenendung begegnen wir auch im asiatischen Gallien, in Ἀδιατόριξ (dem Namen des Sohnes eines galatischen Tetrarchen, bei Strabo 12, 3, 6, p. 543 und 12, 3, 35, p. 567), Αἰόριξ (dem Namen des Bruders eines Priesters von Pessinus [5])), Σινόριξ oder Συνόριξ (eines vornehmen Galaters bei Plutarch, Amator. 22 und Mulier. virt. 20). Auf einer aus dem in Ancyra dem Kaiser Augustus geweiheten Tempel erhaltenen Inschrift wird ein Ateporix, Sohn des Albiorix und ein Gezatorix genannt [6]).

[1]) Bei Zeuß a. a. O., S. 779.

[2]) Verschiedene Schreibungen des Namens in den Handschriften: Λεονόριος, Λεοννόριος, Λεωνώριος, Λεωννώριος und im Lateinischen bei Livius: Comnorius und Lonorius.

[3]) Nach Glück, Die bei C. J. Cäsar vorkommenden keltischen Namen (München 1857), S. 29 richtiger Κομμοντόριος. Ich gebe die Namensformen nach den recipirten Texten. Zwischen den Schreibungen —ώριος und —όριος (dieses am häufigsten) vermag ich nicht zu entscheiden.

[4]) Vgl. Graff, Althochdeutscher Sprachschatz, Th. II, S. 389 V, S. 129.

[5]) Auf einer von Mordtmann im J. 1859 bei Sivri Hissar 2½ — 3 Stunden nordwärts vom alten Pessinus aufgefundene Inschrift aus Eumenes' II. Zeit; vgl. Sitzungsberichte der Münchner Akademie 1860, S. 180 ff.

[6]) Vgl. Texier a. a. O., S. 591. — Ueber die genannten Nominalformen

Bei Personennamen Deutscher ist diese, so viel ich weiß, auch von Schleicher für entschieden keltisch gehaltene Endung orix äußerst selten und sicher erst durch vielfache nachbarliche Berührung von Kelten und Germanen von ersteren zu letzteren übergegangen. Bis jetzt sind mir nur aufgestoßen Bojorix als cimbrischer Fürst (Liv., Epit. 67; Florus 3, 3), so wie *Δευδόριξ* und *Βαιτόριξ*, welche neben anderen vornehmen Germanen das Unglück hatten, im Jahre 17 n. Chr. den Triumphzug des Germanicus schmücken zu müssen (Strabo 7, 1, 4, p. 292). Vielleicht hießen aber diese beiden Männer Deutorih und Baitorih und ist die keltische Formirung ihrer Namen auf Rechnung Strabo's oder seines Gewährsmanns zu setzen. Keltisch sind auch die Namen der galatischen Häuptlinge *Καρσίγνατος* (bei Polyb. 25, 4) und Epossognatus (bei Livius 38, 18) verglichen mit Critognatus (bei Cäsar, B. g. 7, 77), mit Boduognatus (B. gall. 2, 23) und dem Namen des Allobrigers *Κατούγνατος* (Dio Cass. 37, 47 f.) [1]). — Ein Hauptgewicht ist endlich auf die keltischen Namen zweier Oertlichkeiten in der Landschaft Galatien zu legen: *Δρυνέμετον* (denn dies ist die anerkannt richtige Lesart statt *Δρυναίμετον*) und Eccobriga. Drynemeton war nach Strabo (12, 5, 1, p. 567) der Versammlungsort des Landtags der Galater. Es ist höchst wahrscheinlich ein aus *δρῦς* und nemetum zusammengesetztes Bastardwort [2]). Nemetum aber bedeutet im Keltischen Heiligtum und ist uns erhalten im *Αὐγουστονέμετον* (Stadt der

vgl. Zeuß, Gr. celt., p. 20 sq. Diefenbach, Origines, p. 436 sq. — Die Endung rix entspricht der Deutschen rih und rich, latinisirt ricus. Der Name Gezadorix, sowie ein anderer aus der Kaiserzeit, Gaizodiastes, desgleichen der oben (S. 215) angeführte Gaizotorius erinnern an den bekannten keltischen Wurfspieß gaesum oder gesum, über welches Wort sehr ausführlich Diefenbach a. a. O., S. 350 ff. handelt.

1) Nach Zeuß a. a. O., S. 16 ist das keltische gnath oder gnad = solitus, consuetus.

2) Diefenbach (Origines eur., p. 322 vgl. mit dessen Celtica I, p. 160 sq.) glaubt es dagegen im Zusammenhang mit Druides bringen zu dürfen. An eine Ableitung vom griechischen *νέμος* (so Groskurd zu Strabo l. c.) ist nicht zu denken.

Arverner, jetzt Clermont, bei Ptolemäus 2, 7, 19), Vernemetum, Tasinemetum [1]). Es war also nach der natürlichsten Annahme ein Eichenhain. — Das von den keltischen Sprachforschern übersehene Eccobriga war nach der Tabula Peutingeri ein Ort im Nordosten Galatiens am rechten Ufer des Halys. „In allen Keltenländern aber sind Ortsnamen mit der Endung briga (d. i. Höhe, Berg) sehr häufig.“ [2]) Wir erinnern nur an Admagetobriga (nach der richtigen Lesart bei Cäsar, B. g. 1, 31) und *Νεμετοβρίγα* (bei Ptolem. 2, 5).

Viertens. Kann sonach das Keltentum unserer Galater keinem Zweifel unterliegen, so wird der aus des Hieronymus Vergleichung ihrer Sprache mit derjenigen der Trevirer (s. o. S. 207) zu ziehende allein berechtigte Schluß der sein, daß zur Zeit des Hieronymus die Trevirer noch keltisch redeten, welcher Schluß von allen Keltisten und unter den Theologen von Rettberg [3]) gezogen wird. Es ist nun zwar richtig, daß nach Cäsar, B. g. 2, 4 die Belgier, zu welchen man nach der B. g. 1, 1 gegebenen Eintheilung Galliens die Trevirer zu rechnen hat [4]), germanischer Abkunft sich rühmten. Aber dies beweist nichts weiter als ihren Glauben daran. Die eigenen Meinungen der Völker über ihre Abkunft sind aber bekanntlich oft sehr wunderlicher Art. Jener Glaube der Belgier hatte wohl kaum einen anderen Grund, als daß sie mit ihren Nachbarn, den Germanen, beständig sich herumschlugen (B. g. 1, 1), dadurch die einfache Lebensweise, kriegerische Kraft und Tapferkeit (B. g. 6, 24) sich bewahrten (2, 13; 8, 25), daher auf ihre mehr verweichlichten Stammgenossen, die eigentlichen Gallier, mit Geringschätzung herabsahen und lieber von den ihnen mehr gleichgearteten Germanen abstammen wollten, welche Neigung zuletzt in völligen Glauben an solche Abstammung übergieng [5]). Cäsar aber (B. g. 3, 11), sowie A. Hirtius

1) Bei Zeuß a. a. O., S. 10.

2) Diefenbach, Origines, p. 271 sq. Vgl. auch Glück a. a. O., S. 121 ff.

3) Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 20. Auch schon von J. D. Michaelis, Einleitung in dem Neuen Testament II, S. 1198.

4) Vgl. auch Mela 3, 2: „Clarissimi Belgarum Treveri.“

5) Vgl. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme (München 1837), S. 191.

im 8. Buche des gall. Krieges 8, 45 unterscheiden die Trevirer von den Germanen. Und Rettberg (a. a. O.) behält entschieden Recht mit der Bemerkung, daß im entgegengesetzten Falle Cäsar nicht ermangelt haben würde, ihre Unterwerfung als einen Sieg über die Germanen zu rühmen. Die Stelle des Strabo 4, p. 194 (s. oben S. 207) ist exegetisch zweifelhaft. Der Sinn der Worte *Τρηουίροις δὲ συνεχεῖς Νερούιοι, καὶ τοῦτο γερμανικὸν ἔθνος* kann allerdings der sein, die Nervier seien Germanen so gut wie die Trevirer, und in diesem Falle wäre Strabo's Angabe über die Trevirer ebenso falsch, wie es die über die Nervier ohne allen Zweifel ist nach Cäsar, B. g. 2, 4. Das *καὶ τοῦτο* kann aber auch nur zur Vergleichung mit den vorhergenannten germanischen Völkern der Ubier und Tribokcher dienen. Weit entfernt, daß Tacitus Germ. 28 das Deutschtum der Trevirer bezeugt (s. oben S. 207), gibt er nach der richtigen Erklärung vielmehr seinem Zweifel daran Ausdruck. Denn seine Worte [1]) können nur besagen, die Trevirer suchten durch ihre Sucht, für Germanen zu gelten, sich Ansehen zu geben, gleich als ob die Ehre der Abstammung sie vor der Aehnlichkeit mit den Galliern und deren schlaffem Wesen schütze. Und in Histor. 4, 37 unterscheidet Tacitus die Trevirer von den Germanen. — Wieseler betont nun zwar, daß nach Cäsar, B. g. 1, 1 die Sprache der Belgier eine andere gewesen sein müsse, als die der eigentlichen Gallier. Allein nach Strabo war der Unterschied zwischen beiden nicht bedeutend [2]) und der

---

[1]) „Treveri et Nervii circa affectationem germanicae originis ultro ambitiosi sunt, tamquam per hanc gloriam sanguinis a similitudine et inertia Gallorum separentur."

[2]) Strabo 4, 1, 1, p. 176 unterscheidet nach Cäsar, B. g. 1, 1 drei Völkerschaften der „Keltike" (d. i. Galliens), Aquitanier, Belgier und Kelten. Die Aquitanier seien von den übrigen Galatern (Galliern) in Sprache gänzlich verschieden; die übrigen Galater bezeichnet er als *ὁμόγλωττοι οὐ πάντως, ἀλλ' ἐνίους μικρὸν παραλλάττοντας ταῖς γλώτταις*. — „Der Unterschied der Belgae von den Galli im engeren Sinne war keineswegs so groß, als er nach Cäsars erster Angabe (B. gall. 1, 1) zu sein scheint, wie sich mehrfach aus seinem eigenen Werke, sowie aus späteren Schriftstellern ergiebt." Diefenbach, Origines, p. 131 vgl. mit dessen Celtica II, 1. p. 57.

keltischen Sprachforschung steht es als unzweifelhaft fest, daß die Verschiedenheit nur eine dialektische war. Auch gedenkt Cäsar immer nur Einer Sprache in Gallien, der lingua **gallica**, nirgends einer lingua **belgica**. Das Gallische muß aber vom Deutschen bedeutend verschieden gewesen sein, da nach **Cäsar**, B. g. 1, 47 Ariovistus erst nach langem Aufenthalt in Gallien dessen Sprache geläufig sprechen gelernt hatte [1]). Wollte man auf der unbegründeten Voraussetzung, es sei zur Zeit des Hieronymus in der Gegend um Trier **deutsch** geredet worden, durchaus bestehen und das Zeugnis des Hieronymus durch die Annahme begreiflich machen, die kleinasiatischen Galater hätten aus Kelten **und** Germanen bestanden, wie **Winer** [2]) und **Meyer**, durch **Hugs** Behauptung (s. oben S. 208) bethört, den einen Volksstamm, die Tektosagen, zu Deutschen stempeln wollen [3]), und es sei demnach in Galatien theils deutsch, theils keltisch geredet worden, so steht solcher Annahme das Zeugnis **Strabo's** (12, p. 567) entgegen, nach welchem die drei Völkerschaften *ὁμόγλωττα καὶ κατ' ἄλλο οὐδὲν ἐξηλλαγμένα* waren, was nur so viel besagen kann, daß sie außer dem Griechischen, das sie sich angeeignet, Eine und dieselbe aus Europa mitgebrachte Stammsprache redeten. Ein Beispiel einer beide Sprachen redenden Person ist uns von **Livius** 38, 24 aufbehalten in jener galatischen Edeldame, welche mit ihrem Ehrenräuber, einem römischen Centurio, nur griechisch geredet haben kann, ihren Dienern aber sua lingua, also in dem dem Centurio unverständlichen Keltisch, befahl, diesem das Haupt abzuschlagen, welches sie ihrem Gemahl als Sühne des an ihr begangenen Frevels überbrachte. Uebrigens weist **Diefen**-

---

1) Vgl. **Diefenbach**, Celtica II, 1. p. 58 und dessen Origines, p. 131.

2) Bibl. Realwörterbuch im Art. „Galatia", 3. Aufl.

3) Da **Plinius**, H. N. 5, 42 (32) unter den in Kleinasien eingedrungenen Barbarenstämmen auch **Teuto**bodiacos nennt, so ließ sich nach **Diefenbachs** (Celtica II, 1. p. 258) Bericht **Thierry** (Histoire des Gaulois, Paris 1828) durch diesen Namen, sowie durch den vermeintlich deutschen Namen **Lutarios** zu der Vermuthung verleiten, der große Barbarenschwarm möge auch deutsche Stämme mit umfaßt haben und der Grund der Trennung des Leonorios und Lutarios von der Hauptmasse (s. oben S. 209 f.) in einem nationalen Zerwürfnis zu suchen sein. Allein Teut ist ein dem Keltischen und Germanischen gemeinsamer Wort-

bach[1]) vereinzelte Spuren des Keltischen im asiatischen Gallien bis ohngefähr in das 6. christliche Jahrhundert nach. Da endlich nach Kieperts Karte[2]) die heutige südwestliche Sprachgrenze von Trier um 8 — 10 geographische Meilen entfernt ist, so wird man es nicht befremdend finden, wenn zur Zeit des Hieronymus in der Umgegend von Trier noch keltisch geredet wurde. Es kann dies freilich nur auf abgelegenen Punkten der Landschaft geschehen sein, da die Hauptstadt Trier ein bedeutender Sitz römischer Bildung war und als Residenz mehrerer römischer Kaiser das gallische Rom genannt wurde. Auch im eigentlichen Gallien lassen sich neben der lingua romana, d. h. dem guten von den Gebildeten geredeten und im Gerichtswesen eingeführten Latein, und der lingua gallica, dem corrumpirten, die Grundlage des nachmaligen Französisch bildenden Latein, die Spuren der lingua celtica oder des Altgallischen bis in das sechste christliche Jahrhundert verfolgen[3]).

Fünftens. Gegen den letzten von der Verschiedenheit des Recht sprechenden Personals im cisalpinischen und kleinasiatischen Gallien entlehnten Grund Wieselers (s. oben S. 208) ist zu erinnern, daß das hierarchische Druideninstitut nur in Britannien und dem eigentlichen Gallien, nicht in den übrigen Keltenländern sich nachweisen läßt[4]), dasselbe auch ein viel zu complicirter Organismus war, um auf den nur für den Zweck der Abenteuer und des Raubes unternommenen, nicht die Aufsuchung neuer fester Wohnsitze beabsichtigenden unsteten Wanderzügen transportabel zu sein.

---

bestandtheil; vgl. den keltischen Personennamen Teutomatus bei Cäsar, B. g. 7, 31 u. 46 und den des gallischen Gottes Teutates bei Lucan 1, 445. Lactanz 1, 21. Vgl. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, S. 146 f. u. Gramm. celtica, p. 88. Diefenbach, Celtica II, 1. S. 211. Contzen a. a. O., S. 83 Anm.

1) Origines, p. 426 sq.

2) „Die deutsch-französischen Grenzländer mit Angabe der Sprachgrenzen.“ Berlin 1867.

3) Wie Diefenbach, Origines, p. 157 nachweist. — Die Abhandlung von Perrot „De la disparition de la langue gaulois en Galatie“ in der Revue celtique 1871, no. 2, ist mir nur diesem ihrem Titel nach bekannt.

4) Vgl. Contzen a. a. O., S. 92.

Erst nachdem mein Manuscript in die Druckerei abgegeben war, wurden mir die Abhandlungen der beiden französischen Gelehrten, Alexander Bertrands („Les Gaulois“ in der Revue archéologique 1875, Mai, p. 281—303, mit Nachtrag im Juniheft, p. 391—94) und d'Arbois de Jubainville's („Les Celtes, les Galates, les Gaulois“, ebendaselbst, Juliheft, p. 4—18), bekannt. Sie stehen indes zu der von mir im Obigen behandelten Spezialfrage in keiner Beziehung, indem sie sich mit dem Keltentum im allgemeinen beschäftigen und der kleinasiatischen Galater nur im Vorübergehen gedenken, deren keltische Nationalität stillschweigend als selbstverständlich voraussetzend.

2.

Ueber die Berechtigung der drei herkömmlichen Tauffragen bei unserer Kindertaufe.

Von

Hermann Ohl,
Pastor in Selmsdorf.

In den meisten älteren lutherischen Taufformularen finden wir die drei bekannten, vor dem Vollzug der Taufe an den Täufling zu richtenden Fragen: 1) Entsagst du dem Teufel? und allen seinen Werken? und allem seinem Wesen? 2) Glaubst du an Gott, den Vater u. s. w.? Glaubst du an Jesum Christum u. s. w.? Glaubst du an den heiligen Geist u. s. w.? 3) Willst du getauft sein? — Die Taufzeugen beantworten diese an das Kind gerichteten Fragen an dessen Statt. Es ist verhältnismäßig nur eine geringe Anzahl älterer Formulare, in welchen diese Fragen vertauscht sind mit einer Aufforderung zum Bekenntnis des Glaubens und daran sich anschließenden Fragen,

welche beide an die Pathen gerichtet werden. Ein Beispiel dieser Klasse bietet das Taufformular der Straßburger Kirchenordnung von 1598. In demselben fordert der Täufer die Taufzeugen auf: „So bekennet mit mir die Artikel unseres christlichen Glaubens, auf welche wir alle getauft sind und auch dieses Kindlein soll getauft werden.“ Darauf folgen drei Fragen an die Pathen, durch deren Beantwortung sie ihre Zustimmung zu diesem Glauben bezeugen und ihre Willigkeit ausdrücken sollen, das Kind neben Vater und Mutter dahin fördern zu helfen, „daß es in dieser Gemeinde Christi zum catechismo gebracht werde, auch, so es zu solchem Verstande kommt, daß es seinen Glauben selbst in dieser Gemeinde Christi bekenne . . . .“ (Höfling, Das Sacrament der Taufe II, 116 u. 117.) Von unserer Zeit urtheilt Höfling im Jahre 1848, daß die frühere Minorität jetzt zur Majorität geworden sei. Es sei wol die jetzt gebräuchlichste Form die, daß man nach der Recitation des apostolischen Symbolums die Pathen frage: „1) ob sie begehren, daß das Kind auf diesen christlichen Glauben getauft, und 2) ob sie versprechen, nebst den Eltern dafür zu sorgen, daß es in demselben wohl unterwiesen, erzogen und bei dem Bekenntnisse desselben erhalten werde“ (a. a. O., S. 226 u. 237). Es fragt sich, ob Höflings Urtheil heute noch gültig ist. Freilich bietet auch das in Boekhs Agende (II. Theil, S. 5 u. 6) an erster Stelle aufgenommene Taufformular diese sogenannte declaratorische Form des Glaubensbekenntnisses mit den darauf folgenden Fragen an die Pathen. Aber es ist doch in den letzten zwanzig Jahren die ältere Frageform wol an vielen Orten erneuert worden, wo sie bereits durch die andere verdrängt war. Jedenfalls hat dieselbe eine solche Lebenskraft bewiesen, daß es sich wol verlohnt, die innere Berechtigung derselben zu prüfen. Mit ihrem Alter ist dieselbe ja nicht bewiesen. Es ist nicht erst in Folge mangelnder Einsicht unserer Zeit geschehen, daß man an den auf die Person des Kindes lautenden Fragen Anstoß nahm, wie es nach Zezschwitz scheinen könnte (Katechetik I, 338); vielmehr sind, so lange diese Fragen bei der Taufe von Kindern angewandt wurden, auch ernste Bedenken dagegen erhoben worden. Wenn Tertullian an der Kindertaufe Anstoß nahm, so war ihre der Proselytentaufe gleiche

Form eine Hauptveranlassung seines misgünstigen Urtheils. Gregor von Nazianz wünscht wenigstens das dritte Jahr der Kinder abzuwarten, um in solcher Weise taufen zu können. Augustin muß sich viel Mühe geben, um die Bedenken seines Freundes Bonifacius über diesen Punkt zu beschwichtigen (Höfling II, 228). Diese lauten, sowie die vielen stillen Bedenken gegen die alten Tauffragen legen es nahe, dieselben einmal näher daraufhin anzusehen, ob sie allen solchen Bedenken gegenüber aufrecht zu erhalten sind. Um aber auf die Frage nach der inneren Berechtigung jener Fragen bei unserer Taufe eine begründete Antwort zu finden, schlagen wir folgenden Weg ein. Wir sehen zunächst zu, wie diese Fragen entstanden sind, und wenn ihre Entstehungsgeschichte nicht selbst schon ihren Gebrauch bei der Kindertaufe rechtfertigt, fragen wir weiter, auf welche Weise denn der Gebrauch derselben gerechtfertigt worden ist, und schließen mit einer Prüfung der für denselben angeführten Gründe.

I.

Sämtliche lutherische Taufformulare, welche die drei genannten Fragen enthalten, gehen zurück auf Luthers Taufbüchlein und haben sie aus demselben entnommen. Dieses aber war, zumal in seiner ersten Gestalt, nur eine Verdeutschung und Verkürzung des in der römisch-katholischen Kirche üblichen Rituals. Hierher haben wir uns also zu wenden, um die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung jener Fragen zu erkennen. Aber wenn wir nun auch die genannten Fragen in dem zur Zeit der Reformation in der römischen Kirche üblichen ordo baptismi finden, so werden wir doch zum Verständnis derselben noch viel weiter zurückgehen müssen. Denn der in der römischen Kirche für die Taufe von Kindern wie von Erwachsenen übliche ordo baptismi ist nichts anderes, als eine Zusammenziehung und Verschmelzung aller der verschiedenen liturgischen Acte, welche ursprünglich für den Katechumenat und die Taufe der Proselyten geordnet waren (Höfling I, 553). In der liturgischen Ordnung des Proselytenkatechumenats haben wir also den Ursprung unserer der Taufe vorangehenden Fragen zu suchen.

Ursprünglich gehörten dieselben nicht alle zu der Taufhandlung selber, sondern hatten zum Theil schon in den liturgischen Acten

ihre Stelle, welche die alte Katechumenatserziehung auf ihrem Wege begleiteten. Wahrscheinlich ging schon dem Eintritt in die erste Stufe des Katechumenats, in den Stand der sogenannten christiani eine vorläufige abrenuntiatio und professio fidei voran (a. a. O., S. 333). Ihre Hauptstelle aber hatte beides, die abrenuntiatio und die professio fidei, in der dritten Stufe des Katechumenats. Wenn die christiani zu catechumeni geworden und diese dann in den Stand der φωτιζόμενοι oder electi eingetreten waren, dann war die Zeit für die eigentliche abrenuntiatio und professio fidei gekommen. Es fielen diese feierlichen Acte in die sogenannten Skrutinien, welche der Taufhandlung vorangiengen.

Für die in der Ostervigilie zu Taufenden begannen die Skrutinien in der römischen Kirche am Montag nach Oculi (Höfling I, 228). Wenn die φωτιζόμενοι an dem Tage mit der geweihten Asche bestreut waren, zum Zeichen, daß nun eine Zeit der Buße für sie beginne, so wurden ihnen schon bei diesem Beginn der Skrutinien die Fragen vorgelegt: „Abrenuntias Satanae? etc. Credis in Deum patrem etc.?“ (a. a. O., S. 307). Aber mit größerer Feierlichkeit kehrte die abrenuntiatio und die professio fidei wieder im letzten, dem siebenten Skrutinium, am sabbatum sanctum, in der Frühe des Ostersabbaths. Am Mittwoch nach Laetare, in späterer Zeit erst am Palmsonntag, war den Taufcandidaten das formulirte Glaubensbekenntnis und das Vaterunser übergeben worden (traditio symboli). In dem letzten Skrutinium erfolgte die redditio symboli (a. a. O., S. 229 u. 316). Nachdem sie das Glaubensbekenntnis recitirt hatten und darauf der Exorcismus an ihnen vollzogen war, wurde ihnen wieder die Frage vorgelegt: „Abrenuntias Satanae? et omnibus operibus ejus? et omnibus pompis ejus?“ worauf sie jedesmal „abrenuntio“ antworten mußten (S. 317). Bei der eigentlichen Taufhandlung folgte dann nicht noch eine neue abrenuntiatio, sondern nur eine interrogatio de fide und zwar wurde diesmal in dieselbe der Inhalt des symbolum apostolicum nur in abgekürzter Gestalt aufgenommen, weil die redditio symboli, die eigentliche professio fidei, in dem letzten Skrutinium kurz vorhergegangen war. Es folgt noch die Frage: „Vis baptizari?“ und daran schließt sich die immersio (a. a. O., S. 455. 484. 485).

Dies ist die ursprüngliche Stelle der Fragen, welche wir jetzt unmittelbar der Kindertaufe vorangehen lassen. Sie gehören theils noch in den Photizomenat, theils in die Taufliturgie, die für Proselyten und zwar Proselyten aus den Heiden bestimmt war. Hieraus ergibt sich auch die nächste Bedeutung dieser Fragen. Die Antwort auf dieselben soll bezeugen, daß der Katechumenat wirklich sein Ziel erreicht hat. Die ganze Katechumenatserziehung in der alten Kirche bewegte sich um den Gedanken der Taufe. Alles kirchliche Handeln an den Katechumenen hatte das Ziel, dieselben zu einem heilwirkenden Sacramentsempfang zu bereiten, ihre rechte Tauffähigkeit zu bewirken. Und die Fragen, welche schließlich an die Taufcandidaten gerichtet wurden, sollten die Tauffähigkeit derselben constatiren. Es war ja nach ursprünglicher Ordnung eine lange Katechumenatszeit vorangegangen. „Es war“, wie Zezschwitz sagt, „die enge Gasse des zweijährigen Katechumenats errichtet zwischen dem weit geöffneten Thor des Predigtgottesdienstes und dem tief zurückgezogenen Altar der Sacramente“ (a. a. O., S. 198). Während dreier oder zweier Jahre waren die Katechumenen durch Theilnahme am Gottesdienst, durch Gebetsübung, durch den Verkehr mit Christen vorbereitet für den Empfang der Taufe. Durch eine stufenweise in die Kirche einführende Pädagogik sollte dies Ziel erreicht werden. Besonders war die Zeit, welche unmittelbar der Taufe vorangieng, die Zeit des Photizomenats, darauf angelegt, die Täuflinge zu bereiten für den Empfang des Sacraments. Wie in der Zeit des Katechumenats überhaupt, so sollten sie insbesondere in der Zeit des Photizomenats lernen, was es zu bedeuten habe, wenn sie dem Teufel entsagten und Christo sich zusagten. Die constitutiones apostolicae sagen von dem Taufcandidaten: *μανϑανέτω τὰ περὶ τῆς ἀποταγῆς τοῦ διαβόλου καὶ περὶ τῆς συνταγῆς τοῦ Χριστοῦ* (Höfling I, 376). Nicht bloß, auch nicht an erster Stelle durch Lehren, sondern vornehmlich durch seelsorgerische Thätigkeit suchte die Kirche solches Lernen zu fördern. Fasten, Wachen, Beten, abverlangte Sündenbekenntnisse, Fürbitte und Handauflegung sollten hierzu helfen. Die Prüfung der Taufcandidaten aber fand ihren liturgischen Ausdruck in der Forderung der Entsagung und des Glaubensversprechens. Was die Kirche von den Täuflingen

verlangte, ist im Grunde in dem Worte des Petrus am Pfingstfeste enthalten: μετανοήσατε (a. a. O., S. 375). Die geforderte Sinnesänderung sollte von Seiten der Täuflinge durch die abrenuntiatio und die professio fidei bekundet werden. Daß dies in der Form der abrenuntiatio geschah, hatte seinen Grund in der Rücksicht auf das Heidentum und den Götzendienst, von dem sie sich lossagen sollten. Auf das Bedürfnis der Heidenproselyten war die Abrenuntiationsformel zunächst berechnet (a. a. O., S. 381). Es liegt ihr die in der Kirche sehr energisch ausgebildete Vorstellung zu Grunde, daß die heidnischen Götter Dämonen sind, und daß alles, was mit ihrem Dienst zusammenhängt, Dämonendienst ist. Hierauf zunächst und nicht auf das sündige Verderben überhaupt bezieht sich, was von den ἄγγελοι, der λατρεία und der πομπή Satans gesagt wird. Dies wird bestätigt durch die Thatsache, daß Proselyten aus den Juden diese abrenuntiatio jedenfalls nicht immer zu leisten hatten. In einem alten Abrenuntiationsformular für Judenproselyten kommt von einer abrenuntiatio Satanae nichts vor; dagegen heißt es: ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς Ἑβραικοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νομίμοις καὶ τοῖς ἀζύμοις u. s. w. (a. a. O., S. 289). Diese Beziehung der Teufelsentsagung auf heidnischen Götzendienst zeigen insonderheit die alten deutschen Abschwörungsformeln, in welchen die Namen der Götter einzeln genannt werden, denen die Täuflinge entsagen (S. 338). Sie geht ferner hervor aus der zahlreichen Anwendung der von der Abrenuntiation unterschiedenen, aber doch eng damit zusammengehörenden Exorcismen bei Proselyten aus den Heiden; denn diese Exorcismen hatten ja ebenfalls ihren Grund in der Anschauung, daß Götzendienst Dämonendienst sei.

Die Abkehr von solchem götzendienerischen Wesen bezeugte der Täufling, indem er, das Angesicht nach Westen, dem Ort der Finsternis, gewandt, dem Teufel entsagte; die Hinkehr zu dem dreieinigen Gott bezeugte er durch das Ja, mit welchem er das Glaubensbekenntnis bekräftigte. Und endlich das Verlangen nach der Gnadengemeinschaft dieses Gottes, das Verlangen nach der Taufe sprach er aus durch die Antwort auf die letzte Frage: „Vis baptizari?“ „Volo!“ „Es dienen“, wie Höfling sagt, „die der immersio

unmittelbar vorhergehenden Fragen: vis baptizari? oder baptizo te? oder haec omnia credis? quid petis? und vis baptizari? augenscheinlich dem mit der größten Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt verfolgten Zwecke, die Form des Sacraments auch von Seiten des Täuflings mit aller nur denkbaren Vollständigkeit zum Vollzug kommen, und die Taufgnade als von ihm mit rechtem eigenen Bewußtsein und Willen empfangen erscheinen zu lassen" (S. 485). Ebenso macht Zezschwitz wiederholt darauf aufmerksam, wie sehr in der altkirchlichen Katechumenatsordnung die Wahrung und Achtung der persönlichen Freiheit der Katechumenen hervortritt: „An drei Hauptstufen zeigt sich die Sorge, die Entscheidung auf Freiheit des persönlichen Entschlusses zu gründen ... Die letzte Erklärung freien Begehrens geschah bei der Taufe selbst und ist seitdem nothwendiges Stück der Taufliturgie geblieben ... Gerade an dem Höhepunkt sollte dem am bestimmtesten Ausdruck gegeben werden, was von Anfang an für die Kirche Voraussetzung des Handelns gewesen war." (Katechetik I, 149 u. 150.) „Des Katechumenatsunterrichtes nächster Zweck war eine That, die That der vollbewußten eigenen Entscheidung für die Zugehörigkeit zu Christo und seiner Gemeinde" (a. a. O., S. 275). Die Antwort auf die Tauffragen sollte bezeugen, daß dieser Zweck erreicht sei.

Es geht aus allem Genannten zur Genüge hervor, wie eng die drei Tauffragen mit dem Katechumenat der alten Kirche zusammenhiengen. Sie haben die vorausgegangene Katechumenatserziehung zu ihrer Voraussetzung. „Die Widersagung und Glaubensgelobung", sagt Höfling, „sind der Punkt, an welchem Proselytenkatechumenat und Proselytentaufe einander berühren, die beiden zusammengehörigen Gnadenmittel des διδάσκειν und des βαπτίζειν in das rechte Verhältnis zu einander treten, der Ziel- und Gipfelpunkt des Katechumenats als Erfüllung der Taufform sich darstellt" (a. a. O. II, 227).

Aber wie ist es nun geschehen, daß diese so ganz auf das Bedürfnis der Katechumenen berechneten, ihre kirchliche Erziehung voraussetzenden Fragen auch bei der Taufe von Kindern angewandt wurden? Ist diese Uebertragung von der Proselytentaufe auf die Kindertaufe in der Meinung geschehen, daß diese Fragen auch

in diesem Fall geeignet seien, die Tauffähigkeit der Kinder zu constatiren? Wir können dies nicht sagen. Es ist diese Uebertragung überhaupt nicht in Folge einer solchen Reflexion über die Angemessenheit derselben bei der Kindertaufe geschehen, sondern weil diese Fragen einmal in der Taufliturgie sich festgesetzt hatten, so sind sie ohne weiteres mechanisch auf die Kindertaufe übertragen worden. „Zur Zeit, als die Formen des katholischen Cultus sich bildeten und fixirten, nahm der baptismus adultorum noch eine prädominirende und maßgebende Stellung ein. Die Kindertaufe wurde von ihm in's Schlepptau genommen und nahm fast gar keine eigene liturgische Productivität für sich in Anspruch." (a. a. O. I, 140.) Die Kirche lehrte freilich nicht, daß die Bedingungen, von welchen sie die Taufe Erwachsener abhängig machte, auch bei Kindern gelten sollten. Im Gegentheil hatte sie den Grundsatz, daß, wo scire und velle überhaupt noch gar nicht stattfinden, das nescire und nolle kein Hindernis eines vollkommen gültigen und heilskräftigen Sacramentsempfangs sein könne. Aber sie gab diesem Grundsatz in liturgischer Hinsicht keine Folge, sondern taufte die Christenkinder in derselben Weise, wie die Erwachsenen. „Ja sie konnte sich auch nicht entschließen, erstere von den liturgischen Acten des Katechumenats der letzteren zu dispensiren. Die ganze liturgische Behandlung des Katechumenats und der Taufe der Proselyten trug sie auf die Kindertaufe über und machte sich dies dadurch auf eine ganz leichte und einfache Weise möglich, daß sie an die Stelle der aufgerufenen Selbstthätigkeit der erwachsenen Taufcandidaten überall das Reden und Handeln der Pathen für die Kinder treten ließ." (a. a. O. II, 2.) Die Kinder, welche in der Ostervigilie getauft werden sollten, mußten wie die Erwachsenen an den vorangehenden Skrutinien Theil nehmen. Es wurden mit ihnen dieselben Exorcismen vorgenommen, wie mit den Erwachsenen; den Ermahnungen, welche an die Erwachsenen gerichtet wurden, mußten auch die Kinder beiwohnen; es wurde ihnen wie den Erwachsenen das Glaubensbekenntnis übergeben und abgenommen, nur daß sie dann durch die Taufpathen vertreten waren (a. a. O. I, 234). Es wurden dieselben Gebete, welche für die Proselytentaufe bestimmt waren, auch bei der Kindertaufe gebraucht. Hier wie dort wurde gebetet: „Da,

quaesumus Domine, electo nostro, ut sanctis edoctus mysteriis et renovetur fonte baptismatis et inter ecclesiae tuae membra numeretur" (a. a. O. I, 553 u. 555). Wenn so alle liturgischen Katechumenatsacte auf die zu taufenden Kinder übertragen wurden, so dürfen wir uns nicht wundern, daß ihnen auch die drei in Rede stehenden Fragen vorgelegt wurden zur Beantwortung durch die Pathen. Gieng doch die gleichförmige Behandlung der Kinder wie der Erwachsenen so weit, daß die getauften Kinder wie die Erwachsenen, an der auf die Taufe folgenden Communion Theil nahmen. Diese Kindercommunion, welche sich in der morgenländischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten hat, fand in der abendländischen Kirche bis tief in das Mittelalter hinein statt, und zwar nicht als ein geduldeter Misbrauch, sondern als eine nothwendige Ordnung. Selbst Augustin schreibt in Bezug auf die Communion der Kinder: „An vero quisquam audebit etiam hoc dicere, quod ad parvulos haec sententia non pertineat possintque sine participatione corporis hujus et sanguinis in se habere vitam?" (a. a. O., S. 547 u. 548). Ja auch das der Communion vorangehende Fasten sollte möglichst bei Kindern eingehalten werden. Sie sollen nur im Nothfalle vor der Communion Milch bekommen. In einem alten Ordo Rom. aus dem 9. Jahrhundert heißt es: „De parvulis providendum, ne postquam baptizati fuerint ullum cibum accipiant neque lactentur sine summa necessitate, antequam communicent sacramentum corporis Christi" (a. a. O., S. 551).

Nach allem Angeführten dürfen wir wol ohne Ungerechtigkeit behaupten, daß die Uebertragung der Tauffragen von der Proselytentaufe auf die Kindertaufe eine durchaus mechanische gewesen ist. Es kam dies her von der ceremonialgesetzlichen Richtung, welche in der Kirche zur Herrschaft gekommen war. In der Zeit, in welcher diese liturgischen Ordnungen ihre feste Gestalt gewannen, war die Kirche bereits zu einer ceremonialgesetzlichen Heilsanstalt geworden. So geschah es, daß alle die Ceremonien und liturgischen Acte, welche dem Taufvollzug vorangiengen oder folgten, als zum Sacramentsvollzug gehörig angesehen wurden. Es gehörte zur Vollständigkeit der Taufe, daß alle die einmal aufge-

kommenen und festgesetzten Gebräuche und Ordnungen beobachtet wurden, und darum wurden dieselben, obwol aus dem Bedürfnis der Proselytentaufe entstanden, ohne weiteres auch auf die Kindertaufe übertragen. Es ist sehr charakteristisch, was Augustin schreibt: Cum alii pro infantibus respondent, ut impleatur circa eos celebratio sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt (a. a. O. II, 5). Die Idee der Vollständigkeit des Sacramentsvollzugs ist es, welche die liturgische Behandlung der Kindertaufe beherrscht.

Die alte Katechumenatsordnung konnte nun freilich, als die Proselytentaufe immer seltener und die Kindertaufe die Regel wurde, nicht mehr lange sich halten. Nur mühsam und als kirchlicher Luxus, wie Höfling sagt, konnte dieselbe in Gemeinschaft mit den alten Taufzeiten eine Zeit lang aufrecht erhalten werden. „Man hielt eben Kinder hin mit der Taufe, um alle Acte des früheren Proselytenkatechumenats in solenner Weise an ihnen in Vollzug bringen zu können“ (a. a. O. I, 442 u. 443). Für die Kinder, welche nicht vor dem Anfang der Skrutinien, sondern während derselben, aber noch vor Ostern geboren waren, wurde, wie für kranke oder in Lebensgefahr schwebende Proselyten, eine Praxis Bedürfnis und Regel, welche die verschiedenen Katechumenatsacte unter sich vereinigte und auch mit denen der Taufe in eine nähere Verbindung brachte. Schließlich wurden denn alle Katechumenats- und Taufacte sowol für die Taufe Erwachsener, als für die Taufe von Kindern zum Ganzen einer Handlung, zu einem ordo baptismi zusammengezogen, doch so, daß sich die ursprüngliche zeitliche Getrenntheit als eine räumliche darstellte (a. a. O. I, 552 u. 553; II, 21). Die eigentlichen liturgischen Katechumenatsacte, die Acte des christianum facere, catechumenum facere und die sechs ersten Skrutinien der *φωτιζόμενοι* wurden vor der Kirchthüre oder in der Vorhalle vollzogen. Was als nächste Vorbereitung zur Taufe am Morgen des Ostersabbaths vorgenommen wurde, geschah im inneren Kirchenraum, aber noch fern vom baptisterium. Die eigentliche Taufhandlung fand dann erst am Taufstein selber statt (a. a. O. I, 553). Daher finden wir unsere Fragen auch in dem römischen ordo baptismi an der Stelle, welche ihnen durch die

Katechumenatsordnung gewiesen war. Noch vor der Kirchthüre oder in der Vorhalle geschah die erste abrenuntiatio und interrogatio de fide. In der Kirche, aber noch fern vom Taufstein, fand dann die recitatio symboli apostolici et orationis dominicae und die Haupt-Abrenuntiation statt. Bei dem Taufstein, vor der eigentlichen Taufhandlung, finden wir die interrogatio de fide in der abgekürzten Gestalt und die beiden Fragen: quid petis? mit der Antwort: baptismum, und die andere Frage: vis baptizari? mit der Antwort: volo (a. a. O. I, 555 f.).

Auch in Luthers Taufbüchlein ist noch sehr gut die ursprüngliche Stellung und Bedeutung unserer Tauffragen zu erkennen. Freilich die erste abrenuntiatio und interrogatio de fide vor der Kirche hat Luther weggelassen — hier findet der dreifache Exorcismus statt —, aber der liturgische Theil in der Kirche bietet uns unsere Fragen ganz in der Gestalt des römischen Formulars. Die interrogatio de fide hat hier und zwar in den beiden Ausgaben von 1523 und 1526 die verkürzte Form, wie dort, was sich eben nur aus ihrem Ursprung erklärt. Auch die Gebete in Luthers Taufbüchlein verrathen ihre Herkunft aus der Katechumenatsliturgie. Das erste Gebet lautet: „O allmächtiger, ewiger Gott . . . Du wollest sehen auf diesen deinen Diener, den du zu des Glaubens Unterricht berufen hast. Treibe alle Blindheit seines Herzens von ihm . . . daß er tüchtig werde, zu kommen zu deiner Taufe Gnade, Arznei zu empfahen.“ Es ist dies die alte sogenannte oratio ad catechumenum faciendum, in der es heißt: „omnem caecitatem cordis ab eis expelle . . . . ut idonei efficiantur accedere ad gratiam baptismi tui, percepta medicina (a. a. O. II, 51; I, 308). Das zweite Gebet, welches Luther auch in der zweiten Ausgabe seines Taufbüchleins beibehielt und welches in viele Taufformulare übergieng, hat seine ursprüngliche Stelle inmitten der Exorcismen der liturgischen Skrutinienordnung. Die Worte: „O Gott, du unsterblicher Trost aller . . . . . ich rufe dich an über diesen deinen Diener, der deiner Taufe Gabe bittet und deine ewige Gnade durch die geistliche Wiedergeburt begehret . . . .“ sind eine Uebersetzung des alten Gebetes: „Deus, immortale praesidium omnium . . . . . te invoco super hos famulos tuos qui bap-

tismi tui donum petentes aeternam consequi gratiam spiritali regeneratione desiderant" (a. a. O. II, 52; I, 312). Das vierte Gebet stammt eben daher. „Herr, heiliger Vater, allmächtiger einiger Gott, von dem alles Licht der Wahrheit kommt, wir bitten deine ewige und allersanfteste Güte, daß du auf diesen deinen Diener deinen Segen gießest, und wollest ihn erleuchten mit dem Licht deines Erkenntnisses. Reinige und heilige ihn; gib ihm das rechte Erkenntnis, daß er würdig werde, zu deiner Taufe Gnade zu kommen, daß er halte eine feste Hoffnung, rechten Rath und heilige Lehre und geschickt werde, zu empfahen deiner Taufe Gnade durch Jesus Christus unsern Herrn." Es ist auch dies die Uebersetzung eines alten Skrutiniengebetes, das lautet: „Aeternam ac justissimam pietatem tuam deprecor, Domine sancte, pater omnipotens aeterne, Deus luminis et veritatis, super hos famulos tuos, ut digneris eos illuminare lumine intelligentiae tuae. Munda eos et sanctifica. Da eis scientiam veram, ut digni efficiantur accedere ad gratiam baptismi tui; teneant firmam spem, consilium rectum, doctrinam sanctam, ut apti sint ad percipiendam gratiam tuam." (a. a. O. II, 58; I, 313 u. 314.)

Es erhellt von selbst, wie der ganze Charakter dieser Gebete sich nur aus ihrer ursprünglichen Bestimmung für die Katechumenen erklärt. Das Bedürfnis der Kindertaufe würde solche Gebete nimmermehr erzeugt haben. Hier führen wir diesen Punkt nur deshalb an, um auch hieran zu zeigen, wie sehr die ganze Taufliturgie durch die alte Katechumenenordnung beherrscht ist.

Aber wenn nun die Sache sich also verhält, daß die drei Tauffragen samt der ganzen Taufliturgie Luthers so abhängig sind von der römisch-katholischen Praxis, welche Luther vorfand, und wenn diese durch eine ganz unvermittelte Uebertragung der Katechumenatsliturgie auf die Kindertaufe entstanden ist, so ist damit bewiesen, daß die Entstehungsgeschichte der drei Tauffragen ihre Anwendung bei unserer Kindertaufe nicht rechtfertigt.

II.

Es fragt sich nun zweitens, ob die Anwendung dieser Fragen bei der Kindertaufe, welche zunächst in einer offenbar mechanischen

Weise geschehen ist, hinterdrein eine solche Begründung gefunden hat, daß sie dadurch gerechtfertigt erscheint. Wir werden hierbei nicht bloß auf die Stimmen zu achten haben, welche laut geworden sind, um diese Frageweise zu rechtfertigen, sondern auch manche andere Aeußerungen, welche sich mit der Praxis der Kindertaufe überhaupt beschäftigen, sind uns von Wichtigkeit, in so fern sie, wenn auch zunächst ohne liturgisches Interesse, doch dasselbe sehr nahe berühren.

Schon in der alten Kirche hat es nicht an Bedenken gefehlt gegen die Uebertragung der Formen der Proselytentaufe auf die Kindertaufe. Es ist bereits in der Einleitung an Tertullian, Gregor von Nazianz und Augustin erinnert worden. Mit der in Rede stehenden Befragung der zu taufenden Kinder hängt es zusammen, daß Gregor von Nazianz den Rath ertheilt, bei gesunden und kräftigen Kindern das dritte Jahr abzuwarten, damit sie schon *μυστικὸν ἀκοῦσαί τι καὶ ἀποκρίνεσθαι* vermöchten. Gewissensbedenken wegen Anwendung der Tauffragen bei der Kindertaufe waren es, welche Augustin veranlaßten, sich über diesen Punkt auszusprechen. Sein Freund Bonifacius fand es nicht vereinbar mit der christlichen Wahrhaftigkeit, hinsichtlich des uns ganz unbekannten gegenwärtigen oder zukünftigen Verhaltens eines Kindes eine zuversichtliche Aussage zu thun. Ob das Kind glauben werde, sagt er, das könne ebenso wenig jemand wissen und verbürgen, als daß es keusch oder kein Dieb sein werde. Diesen Bedenken gegenüber weist Augustin hin auf den Glauben der Kirche. Die Kinder empfangen das sacramentum fidei in fide ecclesiae. Wie die Kinder geboren werden per aliorum carnalem voluptatem, so werden sie wiedergeboren per aliorum spiritualem voluptatem. „Derselbe Geist der in der Taufe in sancta compage corporis Christi per aliorum spiritualem voluntatem, per officium voluntatis alienae auf sie und in ihnen regenerirend wirkt, soll und will in gleicher Weise auch nachher durch die Predigt und Zucht des Wortes auf sie und in ihnen wirken. Dieser Wirksamkeit des Geistes zu dienen bekennen, ihr dienen zu wollen versprechen die offerentes, wenn sie für das Kind die Tauffragen beantworten." Es macht Augustin das Bedenken nicht irre, daß etwa die offerentes

nicht die rechte Intention haben möchten, denn er sieht hinter denselben die ganze christliche Kirche. „Offeruntur quippe parvuli ad percipiendam spiritalem gratiam non tam ab eis quorum gestantur manibus . . . quam ab universa societate sanctorum atque fidelium." Also Augustin weist den Bonifacius nicht hin auf ein gegenwärtiges oder zukünftiges Verhalten des Kindes selbst, sondern auf den Glauben der Kirche, welche das Kind vertritt, und nur in so fern kommt er auf das gegenwärtige Verhalten des Kindes zu sprechen, als er bemerkt, daß dasselbe nicht den Riegel widerstrebenden Denkens vorschiebt, „qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter percipit" (Höfling a. a. O. II, 228 u. 2. 3. 6. 7. 8). —

Bestimmter im Sinn der Verheißung christlicher Erziehung deutet Dionysius Areopagita die Antworten der Pathen auf die Tauffragen. Er sagt: *ὅτι ὁ παῖς ἀποτάσσεται καὶ συντάσσεται τοῦτ' ἔστιν· ὁμολογῶ τὸν παῖδα πείσειν, εἰς νοῦν ἱερὸν ἰόντα, ταῖς ἐμαῖς ἐνθέοις ἀναγωγαῖς, ἀποτάξασθαι μὲν ὁλικῶς τοῖς ἐναντίοις, ὁμολογῆσαι δὲ καὶ ἐνεργῆσαι τὰς θείας ὁμολογίας* (a. a. O., S. 9).

Im ganzen und großen bleiben die beiden Grundgedanken Augustins im Mittelalter die herrschenden, der Gedanke, daß die Kinder getauft werden auf den Glauben der Kirche und daß sie, weil sie nicht widerstreben, das Sacrament der Taufe heilbringend empfangen können.

Eine neue Behandlung unserer Frage finden wir bei Luther. Luther kommt wiederholt und eingehend auf den Glauben der Kinder bei der Taufe zu sprechen. Im Gegensatz zu der römischen Lehre von der Wirkung des Sacraments ex opere operato knüpft Luther die Heilswirkung des Sacraments an den Glauben und darum fordert er auch für die Kindertaufe den Glauben der Kinder. Er tritt in entschiedenen Gegensatz gegen die Lehre, daß die Kinder auf den Glauben der Kirche getauft werden. „Taufe hilft niemand, er glaube denn für sich selbst." Er will auch nichts wissen von der Lehre der Waldenser und böhmischen Brüder, daß die Kinder auf ihren eigenen, aber zukünftigen Glauben getauft werden. „Denn

der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein.“ Ja, Luther sagt: „Wo wir nun nicht . . . beweisen, daß die jungen Kinder selbst glauben und eigen Glauben haben, da ist's mein treuer Rath und Urtheil, daß man stracks anstehe, je eher je besser, und taufe nimmermehr keine Kinder.“ Aber wie gelangt das Kind zu dem Glauben, den es haben muß, um die Sacramentsgnade zu empfangen? Luther schwächt den Begriff des Glaubens nicht so ab, daß er die passive Empfänglichkeit, das Nichtwiderstreben des Kindes als Glauben gelten ließe, sondern er greift zu dem augustinischen Gedanken von der Vermittlung der Kirche zurück, nur daß er denselben etwas anders wendet. Die Kinder erlangen den Glauben auf die Fürbitte der Kirche, der Eltern und Pathen. Des Pathen Glaube bittet und erwirbt ihnen den eigenen Glauben. „Die Kindlein stehen da bloß und nackend an Leib und Seele, haben keinen Glauben, kein Werk. Da tritt her die christliche Kirche und bittet, Gott wolle ihnen den Glauben eingießen, nicht daß unser Glaube dem Kinde helfen soll, sondern daß es einen eigenen Glauben gewinne.“ Aber nun lehrt Luther doch sonst so bestimmt, daß Gott den Glauben nicht wirkt ohne das Wort. Wie verträgt sich dieser Grundsatz mit der Annahme eines dem Kinde durch das Gebet der Kirche eingegossenen Glaubens? Luther hilft sich so. Auch für die Kinder läßt er den Satz gelten, daß der Glaube aus Gottes Wort kommt, wenn man's höret. „Hier eben hören die Kindlein Gottes Wort, wenn man sie taufet; darum bekommen sie den Glauben in der Taufe.“ Noch bestimmter spricht sich Luther aus in den Worten: Dicimus ad baptismum eos credere per vim verbi quo exorcisantur et per fidem ecclesiae. Die Kinder glauben hienach für die Taufe in Kraft des Wortes der Exorcisation und in Kraft des Glaubens der Kirche. Das Wort Gottes bei der Sacramentshandlung, besonders das Wort der Exorcisation wirkt den Glauben in den Kindern, damit er für den Empfang der Taufe selbst vorhanden ist. Es macht Luther wenig Sorge, daß die Kinder noch nicht mit Vernunft das Wort hören können. „Die Alten fassens mit Ohren und Vernunft, oft ohn' Glauben, sie aber hörens mit Ohren ohn Vernunft und mit Glauben . . . . Weil die Kinder ohn Vernunft und närrisch,

sind sie besser zum Glauben geschickt denn die Alten." (S. Zezschwitz, Katechetik I, 237—244.)

Von dieser Anschauung Luthers aus wird es auch verständlich, daß er die alten Katechumenatsgebete, die alle auf eine persönliche Würdigkeit des Täuflings abzielen, in sein Taufbüchlein aufnahm. Denn es sollten ja nach Luthers Meinung die Kinder in Kraft der Fürbitte der Kirche durch das Wort bei der Taufe die persönliche Bereitschaft für die Taufe, nämlich den Glauben, gewinnen. Bei dieser Anschauung haben auch die an das Kind gerichteten Fragen gar keine Schwierigkeit. Die Pathen können dieselben getrost im Namen des Kindes beantworten; sie leihen wirklich dem Kinde nur den Mund, sprechen nur aus, was im Kinde bereits vorhanden ist.

Aber Luther hat in dieser also gefaßten Lehre vom Glauben der Kinder keine Nachfolger gehabt. Melanchthon, Chemnitz, Gerhard lehren freilich auch einen Glauben der Kinder in der Taufe, um den Gedanken an eine Heilswirksamkeit der Taufe ex opere operato abzuwehren. Aber ihre Lehre ist doch von der Luthers wesentlich verschieden. Luthers Satz, daß der Glaube vor der Taufe da sein müsse, damit die Taufe heilskräftig wirke, ist von den genannten Dogmatikern aufgegeben. Sie lehren nur einen gewissen Glauben der Kinder, welcher durch die Taufe selber erst gewirkt wird. Das Sacrament der Taufe schafft nach ihnen selber, was es als Bedingung heilskräftiger Wirksamkeit fordert. Das Sacrament fordert Glauben, aber wirkt auch Glauben, und zwar wirkt es den Glauben unfehlbar in den Kindern.

Melanchthon spricht nur von neuen Bewegungen nach Gott hin, welche der durch die Taufe gegebene heilige Geist in den Kindern nach ihrem Maße hervorbringe. In der Wittenberger Concordie sagt er, die Gabe des heiligen Geistes sei auch in den Kindern nach ihrem Maße kräftig. „Und wiewol man nicht eigentlich wissen kann, welcher Gestalt solche Wirkung Gottes in ihnen geschehe, so ist doch gewiß, daß in ihnen werden neue und heilige Bewegungen ..... und die Bewegungen und Neigungen dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben werden etlichermaßen verglichen den Bewegungen, so beide, der Glaube und die

Liebe sonst haben. Und das wollen sie auch verstanden haben, wenn sie lehren, daß die Kinder eigenen Glauben haben."

Aehnlich lehrt Chemnitz auch nur von irgend einer Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Kindern: „Ergo oportet spiritum sanctum in infantibus qui baptizantur efficacem esse et operari, ut regnum Dei, quod in baptismo offertur et donatur, accipere possint suo quodam modo, nobis nec satis cognito nec explicabili" (a. a. O., S. 245 u. 246).

Auch Gerhard bescheidet sich Näheres über den Glauben der Kinder zu sagen, aber behauptet doch bestimmt, daß in den Kindern Glaube durch die Taufe gewirkt werde. Die Taufe sei das Sacrament der Wiedergeburt, es gäbe keine Wiedergeburt ohne Glauben, folglich müssen die Kinder glauben. Auch durch die heilige Taufe werde der Glaube erweckt in den Herzen derer, welche sich der Wirkung des heiligen Geistes nicht muthwillig widersetzen. Nos non de modo fidei solliciti sumus, sed in illa simplicitate acquiescimus quod infantes vere credant. Baptismus est lavacrum regenerationis: jam vero regeneratio sine fide non habet locum. (Bei Schmid; vgl. Gerhard, Erklärung von der heiligen Taufe, hrsg. v. Schlawitz, S. 54 u. 122.)

Viel weiter geht Quenstedt, der den Kindern nicht bloß wie Melanchthon und Chemnitz dem Glauben vergleichbare Bewegungen zuschreibt, sondern eine fides vera, prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam seu apprehensionem et applicationem meriti Christi. Er sagt von derselben: „in Christum mediatorem recumbit ejusque beneficia operatione spiritus s. apprehendit". Von dem Glauben der Erwachsenen soll sich dieser Glaube der Kinder nur dadurch unterscheiden, daß der erstere sich nach außen entfaltet und dem Höchsten Liebe erweist, während der letztere sich noch nicht also bethätigen kann (vgl. Luthardt u. Schmid).

So weit gehen nun die heutigen Vertreter der Theorie von dem Glauben der Kinder nicht, auch Zezschwitz nicht, obwol er die Fassung Quenstedts die consequente Fortbildung der älteren Lehre nennt und Thomasius tadelt, daß er vor solchen Consequenzen zurückschreckend sich auf die ältere Fassung der Lehre zurückzieht

(a. a. O., S. 253). Aber jeden Falls vertritt Zezschwitz unter den heutigen lutherischen Theologen außer Kliefoth und Delitzsch am entschiedensten die Lehre von dem durch die Taufe gewirkten Glauben der Kinder.

In so fern bewegen sich alle drei genannten Theologen auf der von Melanchthon, Chemnitz und Gerhard betretenen Bahn, als sie nicht wie Luther einen der Taufe vorausgehenden, sondern einen durch die Taufe gewirkten Glauben der Kinder annehmen. Was diese Theologen treibt, so bestimmt und ernstlich diese Lehre vom Glauben der Kinder festzuhalten, ist die Meinung, daß sie nur so das Princip wahren, „daß die Gnadenmittel nicht ex opere operato, sondern gesegnet nur unter Concurrenz des Glaubens des Individuums wirken können". Zezschwitz spricht dies mit den angeführten Worten aus (a. a. O., S. 236). Und wenn Kliefoth sagt: „Die Kindertaufe hat nur einen Sinn, wenn es einen Kinderglauben gibt" (Theorie des Kultus, S. 184); Delitzsch: „Die Berechtigung der Kindertaufe bleibt ohne Ausflüchte von der Frage bedingt, ob die Kinder glauben können" (Bibl. Psychologie, S. 345), — so werden wir solche Aeußerungen in eben diesem Sinne zu verstehen haben. Freilich weniger übereinstimmend ist das, was sie nun über den von ihnen geforderten Glauben der Kinder sagen.

Kliefoth meint, mit dem Kinderglauben habe es gar keine Schwierigkeit, wenn man zuerst unter Glauben verstehe, was darunter verstanden werden müsse, nämlich das Empfangen des Geistes und der Kraft des Herrn. Er sagt dann weiter von dem getauften Kinde: Es kann den Glauben nicht bekennen, nicht weil es den Glauben d. h. den Geist nicht hätte, in welchem man Christum seinen Herrn und Gott seinen Vater nennt, sondern weil es die erforderliche Entwicklung nicht hat (Theorie des Cultus, S. 184 u. 185). Hiernach heißt also dem Kinde Glauben zuschreiben dem Kinde den Geist zuschreiben, in welchem man glaubt. Bestimmter spricht sich Delitzsch aus. Derselbe macht einen Unterschied zwischen dem Glauben der Erwachsenen und dem Glauben der Kinder. Er nennt den letzteren fides directa im Unterschied von der fides reflexa der Erwachsenen, und was er damit meint, macht er deutlich durch das Beispiel des fühllosen Glaubens. Wir

werden gerecht durch die fides directa und nicht durch die fides reflexa, wir werden gerechtfertigt nicht, weil wir fühlen, daß wir glauben, sondern sofern wir glauben. Der Glaube ist seinem Wesen nach fiducia supplex (Zuversicht der Zuflucht), und solche fiducia supplex meint Delitzsch auch dem Kinde zuschreiben zu können. Freilich beschränkt er diese Aussage, indem er von einem Fernpunkt des Werdens des Glaubens spricht, wo er noch wie keiner und auch wirklich actuell noch keiner, aber doch schon samen- und keimartig vorhanden ist (Biblische Psychologie, S. 351 u. 353). Im Unterschied hievon legt Zezschwitz Werth darauf, auch den Glauben der Kinder in der Form actueller Existenz zu denken. Er spricht von einer innerlichen Entgegenbewegung im Kinde, welche der Geist Gottes im Taufact selbst schafft, um heilsmäßig dem Kinde einwohnen zu können. Er sagt: Fremdes Begehren bringt das Kind zur Taufe; „aber dieses vertritt nicht nur ein zukünftig erst bei dem zu reifem Bewußtsein gelangten Kinde zu erwartendes eigenes Begehren, sondern es leiht nur Ausdruck einem Bedürfnis und einer Empfänglichkeit, die im Augenblick der Berührung vom Geiste der Wiedergeburt in actuelles Begehren übergeht, dem einzig die eigene Aeußerungsfähigkeit abgeht. Was actuell im Taufact nun concurrirt, ist, wie eigener Glaube, so eigenes Begehren der Kinder." Dieses immerhin instinctive Ergreifen der Wirkung des Geistes in der Taufe nennt Zezschwitz seinem Wesen nach rechtfertigenden Glauben (Katechetik I, 255; vgl. Vortrag zu Hannover, S. 85).

Es ist jetzt noch nicht unsere Aufgabe, diese verschiedenen Belehrungen über den Glauben der Kinder zu prüfen, sondern zunächst handelt es sich darum, welche Bedeutung die drei Tauffragen bekommen bei der Annahme, daß das Sacrament der Taufe selber den Glauben in den Kindern schafft, welchen es fordert. Die beste Auskunft finden wir hierüber bei Kliefoth.

Er macht Ernst mit dem Satz, daß die Antwort auf die drei an den Täufling gerichteten Fragen nicht ein schon gegenwärtiges Verhalten desselben bezeichnen können, und kommt von diesem Satz aus zu folgendem überraschenden Resultat. Er sagt in der „Theorie des Cultus" vom Jahre 1843: „Sieht man die Taufzeugen an

als die für das Kind bekennen, so bekennt und entsagt das Kind; die Formel muß die an das Kind gerichtete Frageform haben: ‚Glaubst du? Entsagst du?‘ und ihre nothwendige Stelle ist nach der Taufe; denn niemand kann Christum einen Herrn heißen, ehe er nicht den heiligen Geist empfieng.“ Kliefoth erklärt es für eine Halbheit, diese Fragen vor der Taufe beizubehalten und sagt, die nothwendige Form für das Bekennen und Entsagen vor der Taufe sei die, daß der Geistliche vorspricht: „Wir glauben ... und in diesem Glauben entsagen wir ...“ und daß er an diese Bekenntnis- und Entsagungsformel die an die Taufzeugen gerichtete Frage knüpft: „Ist das der Glaube, in und zu welchem dies Kind getauft werden soll?“

So lesen wir in dem Buch aus dem Jahre 1843. Anders aber lautet das Urtheil in den „Liturgischen Blättern“ vom Jahre 1845. Kliefoth berichtet in denselben freilich, daß von sämtlichen eingegangenen Voten nur drei die herkömmliche Frageform in Schutz nehmen, jedoch ohne eine eigentliche Motivirung zu bieten; die übergroße Mehrzahl wolle, daß der Täufer das Glaubensbekenntnis spreche und dann die Taufzeugen frage: „Wollt Ihr, daß dies Kind auf diesen Glauben getauft werde?“ (a. a. O., 1. Heft, S. 55). Aber trotzdem nimmt er nun die herkömmlichen drei Fragen in Schutz. Er bleibt freilich auch hier bei dem Satz, daß von einem in dem Kinde bereits vorhandenen Glauben nicht die Rede sein könne, aber er will die drei Fragen trotzdem vor der Taufe beibehalten wissen, indem er sie auf folgende Weise deutet.

Die Fragen sind gerichtet an den Täufling, werden aber beantwortet durch die Taufzeugen. Diese sagen aber nur vormundschaftlich für das unmündige Kind aus theils was in dem Kinde bereits ist, theils was in Kraft und Folge der Taufe wird (S. 88). Aber was ist das, was die Taufe in dem Kinde bereits vorfindet, was das Kind mitbringt zur Taufe? Es ist nicht die Entsagung der ersten Frage, auch nicht der Glaube der zweiten, sondern das Begehren nach der Taufe, von welchem in der dritten Frage die Rede ist. Kliefoth sagt: Die Kirche mißt dem Kinde einen Wunsch und Willen, die Taufe und ihre Gnade zu erlangen, bei; sie setzt voraus, daß in dem Kinde unbewußter Weise ein Seufzen der

Creatur, eine Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit wirklich und dermalen vorhanden sei (S. 85). Heißt es nun aber nicht bloß: „Willst du getauft sein?" sondern: „Willst du hierauf, auf solchen Glauben getauft sein?" so spricht dies „hierauf" nach Kliefoth aus, was in dem Kinde werden soll. Auf den Glauben taufen heißt jemanden taufen, damit er den Glauben bekomme. Willst du getauft werden, damit in Kraft solcher Taufe solch Glauben und solch Lassen von der Welt und in dessen weiterer Folge solch Bekennen und Entsagen in dir werde? Es ist also in den beiden ersten Fragen von etwas Eventuellem, in der Taufe erst zu Begründendem die Rede. Von einer Aufgabe ist in der ersten Frage die Rede, von einem Streit, nicht in welchem der Täufling schon stehe, sondern in welchen er sich erst durch die Taufe begebe, und von einem Glauben ist in der zweiten Frage die Rede, nicht welchen das Kind habe, sondern welchen es durch die Taufe bekommen soll (S. 84). Die Kirche kann aber die Taufzeugen für den Täufling antworten lassen, weil sie die ungezweifelte Zuversicht hat, daß die Taufe Solches an dem Täufling thun werde. Der ganze Act des Entsagens und Bekennens beschreibt also nur, zuerst was das Kind jetzt schon sei, nämlich erlösungsbedürftig und erlösungsfähig, weiter, was das Kind sofort durch die Taufe werde, nämlich gläubig der Gemeinschaft des Herrn einverleibt und von der Welt los, endlich, was das Kind auf Grund der Taufe und in der weiteren Entwicklung des in ihr mitgetheilten Geistes werden werde, nämlich ein Bekenner des Glaubens und ein thätiger Bekämpfer der Welt (S. 86). In diesem Sinne will Kliefoth die drei Tauffragen in ihrer herkömmlichen Form beibehalten wissen. — Nicht so klar ist es, in welcher Weise Zezschwitz diese Fragen bei der Kindertaufe deutet. Während Kliefoth die Bedeutung derselben bei der Proselytentaufe ganz bei Seite läßt, sagt Zezschwitz, daß solche Befragung des Kindes gerade geeignet sei der Erkenntnis zu dienen, daß das Verhältnis der Kinder zur Taufe wesentlich dasselbe ist wie das der Erwachsenen (Katechetik I, 340). Die nothwendigen Bedingungen, an welche die segensvolle Erfahrung der Taufgnade geknüpft ist, sollen in den Fragen und Antworten vor Ertheilung der Taufe sich einen Ausdruck geben (S. 342).

Aber nach seiner Lehre wird doch der Glaube der Kinder erst durch die Taufe selber gewirkt. Demgemäß werden die Fragen an den Täufling mit den Antworten der Pathen auch nur aufzufassen sein als eine Vorausverkündigung dessen, was durch die Taufe in dem Täufling wird gewirkt werden. Wenn Zezschwitz die Abrenuntiation rechtfertigt mit der Erklärung: „Sie ist der entsprechende Ausdruck für das moralische, in Freiheit der Hingabe gestellte Verhältnis zur Herrschaft des Argen, eine Freiheit, die nicht vorausgesetzt und ein Versprechen, das demgemäß nicht gefordert würde, stünde die Abrenuntiation nicht im Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit zur Taufe als der realen Befreiung aus der Obrigkeit der Finsternis und Erfüllung mit dem guten Geiste“ (S. 341), so weiß ich diese etwas schwer verständlichen Worte auch nur in dem angegebenen Sinne zu deuten. Die Taufe, welche eine Lossagung von der Herrschaft des Argen fordert, um segensreich zu wirken, schafft selber die Erfüllung dieser Forderung, indem sie den Täufling thatsächlich aus der Obrigkeit der Finsternis befreit und in ihm die Entscheidung des eigenen Willens gegen die Herrschaft des Argen hervorruft. —

Aber wir haben noch von einer dritten Auffassung zu berichten, welche die Tauffragen nicht, wie Luther, durch einen vor der Taufe gewirkten, auch nicht, wie Kliefoth, durch einen in der Taufe gewirkten Glauben der Kinder rechtfertigt, sondern vielmehr durch den Glauben, zu welchem die Kinder erst durch das zum Sacrament hinzukommende Wort erzogen werden. Diese Erklärung und Rechtfertigung der Tauffragen finden wir bei Höfling, und seiner Auffassung müssen wir darum eine besondere Aufmerksamkeit schenken, weil sie von manchen andern Theologen wird gebilligt werden, welche die Annahme von einem in der Taufe zu wirkenden Glauben der Kinder mehr oder weniger aufgegeben haben. Wenn z. B. Thomasius darauf Gewicht legt, daß das Kind in den Organismus der Gemeinde eingepflanzt wird, weil darin nicht nur die Bürgschaft, sondern das Medium gegeben ist, wodurch die Gabe der Taufe sich zum persönlichen Glauben auswirkt; wenn er von dem Gemeinglauben sagt, daß derselbe das Kind nicht nur zur Taufe bringt, sondern es bei der Taufe vertritt und ihm den persönlichen

Glauben vermitteln hilft und wenn er daran die Bemerkung knüpft: „Nur von da aus läßt sich auch einerseits das stellvertretende Bekenntnis und Gelöbnis der Taufzeugen völlig rechtfertigen, andrerseits der widertäuferische Irrtum sicher widerlegen“; so dürfen wir aus dieser kurzen Andeutung wol schließen, daß Thomasius wesentlich dem zustimmt, was Höfling zur Rechtfertigung der drei Tauffragen sagt.

Höfling verbirgt sich nicht die ernsten Bedenken, welche gegen den Gebrauch der Tauffragen bei unserer Kindertaufe sich geltend machen. Er macht selber darauf aufmerksam, wie das Verhältnis bei der Kindertaufe ein so ganz anderes ist, als bei der Proselytentaufe. Er sagt: „Während bei der Proselytentaufe die Gnadenwirkung des Sacraments davon abhängt, daß das bereits entwickelte Bewußtsein und Wollen ihr nicht widerstrebt, sondern auf sie eingeht . . . ., so kann bei Kindern, wo noch kein bewußtes und gewolltes Widerstreben möglich ist, auch keine bewußte und gewollte Hingabe die Bedingung und Voraussetzung des Empfangs der Sacramentsgnade sein . . . . . Was also in der Form der Kindertaufe den Empfang des Sacraments von einem gegenwärtigen bewußten und gewollten Sichverhalten des Täuflings abhängig zu machen scheint, scheint das nicht eben darum der Wahrheit zu widersprechen und, weil es etwas unmögliches fordert, geradezu als eine Selbstironie des baptismus parvulorum, als ein factischer Protest der Handlung gegen ihre Statthaftigkeit betrachtet werden zu müssen?“ (a. a. O. II, 228 u. 239). Aber trotz dieser Bedenken will Höfling die drei Tauffragen doch gelten lassen, indem er sie nicht als eine Erklärung de praesenti, sondern als eine sponsio de futuro auffaßt. Er thut dies aber in anderm Sinn als Kliefoth. Kliefoth sieht dieselben auch nicht an als eine Erklärung de praesenti, sondern findet in ihnen eine Beschreibung dessen, was durch die Taufe selbst gewirkt werden soll. Dagegen sagt Höfling: „Dieser Kinderglaube, welcher behauptet wird, um die Statthaftigkeit, Noth und Pflicht der Kindertaufe damit zu beweisen, ist wahrlich nicht ein solcher, von welchem man behaupten könnte, daß seine Annahme die herkömmlichen Tauffragen erzeugt habe oder in ihnen ihre angemessene liturgische Darstellung finde“

(S. 230). Die Kindertaufe habe nicht bloß das Nichtwiderstreben der Kinder, auch nicht bloß den Glauben zur Voraussetzung, welchen man durch die Taufe gewirkt sein lasse. Wäre dies der Fall, so könnten und dürften unterschiedslos alle Kinder, deren man habhaft werden könne, getauft werden. Die Kindertaufe habe auch jene künftige fides explicita zur Voraussetzung, welche allein durch die Predigt des Worts gewirkt werden könne (S. 232). Die Kindertaufe wird nach Höfling ertheilt in Hoffnung auf den durch die Predigt des Wortes später zu bewirkenden Glauben. „Darum läßt die Kirche sein Bekenntnis bei der Ertheilung des Sacraments gleich stellvertretend anticipiren und spricht in dieser stellvertretenden Anticipation sowol des Täuflings als ihre eigene künftige Verpflichtung aus" (S. 233). Die Bürgschaft für den künftigen Glauben des zu taufenden Kindes findet Höfling in dem Gemeinglauben der Kirche, in compage corporis Christi, in fide ecclesiae. So greift er zurück zu dem alten augustinischen Gedanken, daß das Kind das Sacrament empfange in fide ecclesiae, nur daß er diesen Gedanken bestimmter als Augustin mit dem von dem zukünftigen eigenen Glauben der Kinder verbindet. Höfling sagt: „Die Taufe versetzt den Täufling in ein Verhältnis, welchem zu Folge er zum Gehör der Predigt und zum Glauben ebenso befähigt und berechtigt, wie verpflichtet ist, aber nicht seine fides ist es zunächst, was ihn zur Taufe bringt, was ihm den Empfang des Sacraments und die Versetzung in das genannte Heilsverhältnis vermittelt, sondern die fides ecclesiae, und was geschieht, das geschieht nicht nach seinem Willen, sondern per ministerium voluntatis alienae. Sein Verhältnis zur Kirche ist es, was ihm sowol die Taufe vermittelt, als auch die christliche Erziehung verbürgt; durch die Art und Weise, wie die Kirche stellvertretend seiner sich annimmt, fällt seine Verpflichtung zum Glauben mit einer Verpflichtung, welche hinsichtlich seiner übernommen wird und übernommen werden muß, in ganz eigentümlicher Weise zusammen. Diesem eigentümlichen Verpflichtungsverhältnis nun, dieser doppelten Verpflichtung sowol des Täuflings als ihrer selbst glaubte die alte Kirche

dadurch einen ganz zweckmäßigen, plastisch-energischen Ausdruck zugeben, daß sie die Fragen der Proselytentaufe bei der Kindertaufe beibehielt, und hier ebenso einerseits an das Kind selbst richten wie andrerseits durch dessen sponsores oder susceptores beantworten ließ" (S. 232 u. 233). Es handelt sich also hier um eine Verpflichtung für die Zukunft. Das primäre Subject für dieselbe ist der Täufling selber, das secundäre dessen Pathe; und dieses Verhältnis kommt dadurch zum entsprechenden Ausdruck, daß das Kind gefragt und der Pathe zur Antwort an dessen Statt aufgefordert wird. „Einerseits also widerlegt sich der Gedanke an ein gefordertes gegenwärtiges Sichverhalten des Täuflings durch die fremde Antwort von selbst, und andrerseits wird die zukünftige Verpflichtung durch nichts anderes so sehr, als eben durch das gegenwärtige stellvertretende Bekennen und Geloben recht markirt" (S. 238). Höfling rechtfertigt also den Gebrauch der drei Tauffragen bei unserer Kindertaufe, indem er sie im Sinne der Taufverpflichtung, als eine sponsio de futuro deutet, und versichert dabei: „In einem andern Sinne als in diesem konnten und durften die altherkömmlichen Fragen bei der Kindertaufe in unserer Kirche nie verstanden werden" (S. 234). —

Wir haben also eine dreifache Art kennen gelernt, die Anwendung der alten Tauffragen auf unsere Kindertaufe zu erklären und zu rechtfertigen.

Nur kurz berühren wir einen vierten Versuch, dieselbe einfach dadurch zu begründen, daß man an die Stelle des Glaubens der Erwachsenen die natürliche Empfänglichkeit der Kinder für den Glauben setzt. Diesen Versuch finden wir z. B. bei Martensen. Derselbe schreibt den Kindern eine lebendige Receptivität zu für die neue Schöpfung, die nur gedacht werden könne als die allgemeine Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Christum, und die im Naturgrunde des kindlichen Lebens sich rege als Trieb zum Reiche Gottes (Die christliche Taufe, 2. Aufl., S. 45. 46. 47). Die Frageform empfiehlt sich ihm als die vollkommenste, weil dadurch angedeutet werde, daß das Kind nicht nur der willenlose

Gegenstand der Handlung, sondern wesentlich selbst wollend sei. „Was die Taufzeugen im Namen des Kindes thun, indem sie die Taufe der Kirche für das Kind begehren, das begehrt das Kind im Grunde selbst. Denn wie das ganze Geschlecht, so hat das Kind ein wesentliches Verhältnis zu Christus . . . es begehrt seiner innersten Natur nach zu dem Glauben entwickelt zu werden, den die allgemeine Kirche bekennt" (a. a. O., S. 112). So oft diese und ähnliche Gedanken auch heutzutage im vermeintlichen Interesse der Praxis der Kindertaufe laut werden, so brauchen wir uns doch nicht lange bei denselben aufzuhalten. Denn erstens ist es sehr fraglich, wie das, was man in der bezeichneten Weise über die Empfänglichkeit der Kinder sagt, zu dem stimmt, was an anderer Stelle über das gänzliche Verderben des natürlichen Menschen gelehrt wird, von welchem doch auch die Kinder nicht frei sind; und zweitens liegt es auf der Hand, daß diese natürliche Empfänglichkeit der Kinder, dieser Trieb zum Reiche Gottes, der sich in ihnen regen soll, in den drei Tauffragen keinen angemessenen Ausdruck findet. Wir beschränken uns also auf die Begründung der Tauffragen, welche Luthers Lehre vom Kinderglauben bietet, und die beiden andern Versuche, die Tauffragen zu rechtfertigen, die wir den einen vornehmlich bei Kliefoth, den andern bei Höfling finden, und fragen, ob durch dieselben die innere Berechtigung der Tauffragen bei unserer Kindertaufe wirklich nachgewiesen ist.

III.

1) Ueber das was Luther lehrt in Betreff des Glaubens der Kinder werden wir uns kurz fassen können. Freilich das müssen wir sagen, Luthers Art, den Satz von der Nothwendigkeit des Glaubens für heilskräftigen Sacramentsempfang auch für die Kindertaufe geltend zu machen, ist die einzig consequente. Nach Luthers Anschauung können wir sagen, die Kinder erfüllen wirklich die Forderung, im Glauben die Sacramentsgnade zu empfangen. Ob sie den Glauben vor der Taufe oder während der Einleitung der Taufe bekommen, sie haben jeden Falls Glauben im Augenblick, wo sie getauft werden, und empfangen demnach zu ihrem Heil die Gabe des Sacraments. Die Taufpathen können getrost an ihrer

Statt die Tauffragen beantworten, sie sprechen nur aus, was die Kinder selber glauben und begehren und was sie nur nicht äußern können. In der alten Kirche erregte es freilich einst ernste Bedenken, als einmal ein Sklave, der während der Vorbereitung zur Taufe erkrankt war, sprachlos zum Taufbrunnen gebracht wurde, so daß andere für ihn antworten mußten. Ferrandus sprach diese Bedenken aus in einem Schreiben an den Bischof Fulgentius von Ruspe und schrieb: „Quaeso nunc, utrum nihil ad aeternam beatitudinem consequandam vox ablata nocuerit?“ (Zezschwitz I, 147 u. 148). Luther macht dies Bedenken, daß die Kinder ihren Glauben nicht selber bekennen können, keine Noth. Aber Luthers Lehre über diesen Punkt ist, soviel ich habe ersehen können, nicht wieder erneuert worden. Und dies hat seinen guten Grund. Es ist ja die Unhaltbarkeit dieser Lehre zu offenbar. So hoch wir auch von der Kraft der Fürbitte denken mögen, wir werden nie annehmen dürfen, daß ein Mensch durch die Fürbitte eines andern ohne alle Vermittlung zum Glauben kommt. Luther selber legt ja sonst so großes Gewicht darauf, daß Gott den Glauben nicht ohne die ordentlichen Gnadenmittel wirkt. Wenn er nun, um auch hier diesen Satz festzuhalten, auf das Wort hinweist, das vor der Taufe über dem Kinde gesprochen wird, besonders auf das Wort der Exorcisation, so ist dies ja nur ein Schein. So ist der apostolische Spruch: „Der Glaube kommt aus der Predigt“, doch nicht zu verstehen, als ob dadurch, daß über einem Menschen ein Wort Gottes gesprochen wird, derselbe zum Glauben kommen könne. Es steht außerdem im Römerbrief Kap. 10, 17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, nicht ἐκ κηρύγματος, und die ἀκοή, welche Paulus hier fordert, werden wir doch dem Kinde nicht zuschreiben. Endlich kann es uns auch nicht blenden, wenn Luther sagt, die Kinder kämen deshalb leichter zum Glauben, weil sie noch ohne Vernunft hören. Denn hier handelt es sich um die Vernunft nicht, in so fern unter ihr eine von dem selbstsüchtigen und sündlichen Sinn des natürlichen Menschen beherrschte und sich selbstwillig abschließende Denkweise verstanden wird, sondern in so fern sie das Vermögen zu vernehmen bedeutet. Und in diesem Sinne ist die Vernunft dem Zustandekommen des Glaubens nicht hinderlich, sondern für das-

selbe sehr nothwendig. — Es ist also mit Fug und Recht Luthers Theorie vom Glauben der Kinder aufgegeben.

2) Aber wie steht es nun mit jener andern von den älteren Dogmatikern und auch von einigen neuern Theologen vertretenen Ansicht, daß die Kinder zwar keinen Glauben vor der Taufe haben, daß sie aber durch die Taufe selber den Glauben bekommen?

Sehen wir zunächst einmal näher zu, worin denn eigentlich dieser also gewirkte Glaube besteht. Nach Kliefoth hat es mit dem Kinderglauben gar keine Schwierigkeit, wenn man nur unter Glauben versteht, was darunter verstanden werden muß. Und in der That, er macht es uns leicht, uns eine Vorstellung von dem Glauben der Kinder zu machen. Glauben soll nach ihm nichts weiter bedeuten, als das Empfangen des Geistes und der Kraft des Herrn oder, wie er sich später ausdrückt, das Empfangen der erlösenden Mächte Christi (Liturg. Blätter I, 85). Aber es ist doch sehr die Frage, ob das bloße Empfangen der erlösenden Mächte Christi schon Glaube genannt werden kann. Nur durch den Doppelsinn des Wortes Empfangen entsteht der Schein, als sei hier vom Glauben die Rede. Nicht das Empfangen des Geistes oder der Kraft des Herrn, sondern das Aufnehmen des Herrn ist der Glaube. Wenn im Neuen Testamente παραλαμβάνειν dazu dient, das Verhalten des Glaubens zu bezeichnen, so steht das Wort gleich bedeutend mit δέχεσθαι. Wir können wol sagen: empfangen, geschenkt bekommen haben alle diejenigen den Herrn, denen er sich offenbarte; aber nur denjenigen, die ihn aufnahmen, gab er Macht Gottes Kinder zu werden. Empfangen haben alle Hörer die Pfingstpredigt des Petrus; aber nur die sein Wort gern annahmen (ἐδέξαντο), ließen sich taufen. Empfangen können wir die Gnade Gottes vergeblich; wenn wir sie annehmen, werden wir gerettet. Ich kann eine Gabe empfangen ohne mein Wissen und Willen, ja wider meinen Willen; annehmen und aufnehmen kann ich sie nur mit Wissen und Willen. In dem letzteren Sinne verstehen wir das Aufnehmen des Herrn, welches so viel ist als glauben. So einfach ist also die Sache nicht, wie es nach Kliefoths Darstellung scheint. —

Anders kommt die Sache bei Delitzsch zu stehen, welcher den

Kindern den Glauben in seiner einfachsten Gestalt als fiducia supplex zuschreibt, aber zugleich denselben als einen unbewußten, noch nicht actuellen bezeichnet. Aber dagegen hat bereits Thomasius bemerkt, daß der Glaube auch in seiner allereinfachsten Gestalt als fiducia supplex immer ein bewußtes Verhalten des Menschen sei, hat auch darauf hingewiesen, daß es nicht berechtigt ist, den fühllosen Glauben des Erwachsenen als eine Analogie des Kinderglaubens zu bezeichnen. Denn auch dann, wenn ich glaube, ohne zu fühlen, wenn ich dem Wort traue ohne Gefühl der Gnade, so ist solch fühlloses Glauben kein unbewußtes, sondern im Gegentheil ein sehr bewußtes Verhalten. Wenn endlich Delitzsch das, was er den Glauben der Kinder nennt, als etwas noch nicht actuelles bezeichnet, so muß er sich von Zezschwitz belehren lassen, daß, was moralische Qualität ist, nur in der Form actueller Existenz gedacht werden kann, daher auch der Glaube der Kinder als eine actuelle Geistesbewegung zu denken sei. Und dies wird Delitzsch um so mehr zugeben müssen, da er selber den actus directus des Glaubens, welchen er auch dem Kinde zuschreibt, ein in der Einheit aller Kräfte auf die Gnade Christi sich beziehendes Greifen und Ergreifen nennt (a. a. O., S. 351). —

Zezschwitz selber bezeichnet in seiner Katechetik die Entgegenbewegung des Kindesgeistes, welche er durch den Geist Gottes in der Taufe gewirkt sein läßt, als rechtfertigenden Glauben, und meint der unabsehbaren Verwirrung der Begriffe auf diesem Gebiet dadurch abzuhelfen, daß er im Gegensatz zu manchen älteren Dogmatikern Wiedergeburt und Rechtfertigung in der Taufe zusammenfallen läßt. „Wir wagen es“, sagt er, „jenes immerhin instinctive Ergreifen der Wirkung des Geistes in der Taufe, — Glauben — seinem Wesen nach rechtfertigenden Glauben zu nennen.“ Aber in dem zu Hannover gehaltenen Vortrag hat ihn diese Kühnheit verlassen. Hier trägt er Bedenken, den Kinderglauben rechtfertigenden Glauben zu nennen, weil rechtfertigender Glaube entwickeltes Gewissensleben voraussetze. Und während er in der Katechetik die Fassung Quenstedts die consequente Fortbildung dieser Lehre nennt (S. 253) und ihm namentlich beistimmt, daß er den kühnen Schritt gethan, den Kinderglauben in der Taufe als actus

justificans zu bezeichnen (S. 247), so beschränkt er dies Urtheil in dem genannten Vortrage, indem er es als verfehlt bezeichnet, daß Quenstedt dem Kinderglauben so gut wie alle Eigenschaften des rechtfertigenden Glaubens und damit des Rechtfertigungsstandes zuzusprechen versuchte (a. a. O., S. 86). —

Woher alle diese Schwankungen und Widersprüche in den verschiedenen Darstellungen über das Wesen des Kinderglaubens? Ist es bloß die Schwierigkeit, die geistige Bewegung des Kindes, welche als Glaube gelten soll, im Worte wiederzugeben? Es haben wol alle, welche diese Lehre vertreten, das Gefühl, daß sie sich auf einem dunklen Gebiet bewegen. Dies verrieth sich unverkennbar in den oben angeführten Sätzen von Melanchthon, Chemnitz und Gerhard. Aber wenn uns der modus, in welchem die Kinder die Taufgnade empfangen so unbekannt und unerklärbar ist, wie Chemnitz sagt, was berechtigt uns alsdann, denselben Glauben zu nennen? Es wird wol von allen diesen Darstellungen des durch die Taufe in den Kindern gewirkten Glaubens gelten, was Hofmann in seiner Beurtheilung der Martensen'schen Schrift in Bezug auf die Meinung sagt, daß durch die Taufe ein Keim des Glaubens in das Kind gelegt werde: Es ist dies unklar aus keinem andern Grunde, als weil es unrichtig ist; denn das Sacrament als solches ist nicht bestimmt Glauben zu wirken, und die Wiedergeburt durch das Sacrament geschieht in einer Weise, daß darin doch dem Worte sein Amt ausschließlich verbleibt, den Menschen zu bekehren, indem es den Glauben wirkt (Mecklenburg. Kirchenblatt 1844, S. 203).

Es steht die ganze Theorie von dem durch die Taufe gewirkten Glauben der Kinder in Widerspruch mit der Aufgabe des Sacraments, mit dem Wesen des Glaubens, mit dem geistigen Zustand der Kinder. Es steht diese Theorie im Widerspruch mit der Aufgabe des Sacraments. Wenn Harleß in Bezug auf das Abendmahl sagt (Harleß und Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln, S. 101): „Wo steht denn geschrieben, daß der Sacramentsempfang dazu gesetzt sei, Buße und Glauben in uns zu wirken?" und wenn er fortfährt: „Was gesetzt ist Buße und Glauben zu wirken, das ist nicht das Geheimnis dieses Sacraments, sondern das Wort, das mit dem Hammer des

Gesetzes das harte Herz zerschmeißt und mit dem Balsam des Evangeliums das zerschlagene heilt", — so werden wir dies getrost auch auf das Sacrament der Taufe anwenden können. Es hat das Sacrament als solches, im Unterschied vom Wort nicht die Aufgabe, Glauben zu wecken, und in seinem Unterschied vom Wort, nicht als verbum visibile, kommt es hier doch in Betracht. Weil bei den Kindern das Gnadenmittel des göttlichen Wortes den Glauben noch nicht wirken kann, darum soll gerade das Sacrament der Taufe hier wirken, was das Wort noch nicht wirken kann. Es ist aber diese Lehre der alten Dogmatiker, daß auch das Sacrament der Taufe Glauben wirke, offenbar nur ein Hülfssatz, zu dem sie ihre Zuflucht nehmen, um die Taufe als Sacrament der Wiedergeburt festzuhalten. Sie verkennen den Unterschied zwischen der Kraft der Wiedergeburt, welche der Mensch empfängt, und dem Glauben, welchen der Mensch leistet, und meinen, wenn die Taufe Wiedergeburt wirken solle, müsse sie auch Glauben wirken. Dies ist recht ersichtlich in Joh. Gerhards schriftmäßiger Erklärung von der heiligen Taufe. Derselbe sagt in dem Abschnitt, ob die getauften Kinderlein glauben: „Gott der Herr wolle den Glauben durch's Sacrament der heiligen Taufe in ihren Herzen erwecken, weil unter andern Wirkungen Gott der Herr auch den Glauben in und durch die Taufe anzündet, wie Kap. 13, § 1 bewiesen" (S. 122). Wir sehen diese Stelle nach, finden aber auch hier nur wieder die Schlußfolgerung: Weil die Taufe ein Bad der Wiedergeburt ist und ohne den Glauben niemand mag wiedergeboren werden, so muß ja auch durch die heilige Taufe der Glaube erwecket und angezündet werden. Es werden darauf folgende Sprüche angeführt:

Joh. 17, 20: Ich bitte für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden.

Röm. 10, 17: So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.

1 Petr. 1, 23: Als die da wiederum geboren sind, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes das da ewiglich bleibet.

In keiner einzigen der angeführten Stellen ist von der Taufe die Rede, sondern vielmehr wird der Glaube ausdrücklich als eine

Wirkung des Wortes bezeichnet. Der Satz, daß das Sacrament der Taufe Glauben wirke in den Herzen der Kinder, ist nicht aus der Schrift, auch nicht aus der Erfahrung genommen, sondern ist das Ergebnis eines in abstract logischer Weise mit dogmatischen Begriffen rechnenden Verfahrens. —

Aber auch mit dem Wesen des Glaubens steht die Theorie von dem durch die Taufe gewirkten Glauben der Kinder in Widerspruch. Denn, um es gleich kurz zu sagen, hier wird der sittliche Vorgang des Glaubens in einen reinen Naturproceß verwandelt. Der heilige Geist, so sagt man, wirkt durch die Taufe den Glauben in den Herzen der Kinder, weil dieselben seinem Wirken noch nicht widerstreben. Martensen findet es ganz unbedenklich, hier Gebrauch zu machen von der katholischen Formel: obicem non ponere (a. a. O., S. 46). Aber schon die Erinnerung daran, wie verhängnisvoll die Anwendung dieser Formel gerade für die römische Lehre geworden ist, muß uns bedenklich machen, ob nicht auch hier dadurch der sittliche Charakter des Glaubens gefährdet wird. Mit solcher passiven Empfänglichkeit ist doch der Glaube noch nicht gegeben. Nothwendig und unfehlbar soll der Glaube in den Herzen der Kinder erweckt werden, weil sie nicht widerstreben. Darauf beruht die ganze Zuversicht, mit welcher der Glaube im Namen der Kinder bekannt wird, daß das vom Geiste Gottes berührte Kind gar nicht anders könne als in Folge solcher Wirkung glauben. Eine unwillkürlich und nothwendig erfolgende Bewegung des Geistes kann aber nicht mehr als ein Vorgang von sittlicher Art angesehen werden. Zezschwitz freilich sucht in eingehenden Erörterungen auch dem von ihm geforderten Glauben der Kinder die sittliche Art zu wahren. Im Einklang mit dem von ihm ausgesprochenen Grundsatz, daß, weil die Taufe in einen individuellen Heilsstand versetze, ihr Empfang nicht möglich sei ohne individuelle Stellungnahme nach Erkenntnis und Willen, wenn auch in ihren allgemeinsten Voraussetzungen (a. a. O., S. 222), behauptet er, daß er den Act des ergreifenden Glaubens, also einen geistig-ethischen Vorgang, zum Wesen auch des ersten Anfangs mache und nicht irgend ein mystisches, undefinirbares, geistig-physisches Lebensproduct im Getauften ponire (S. 262). Wenn er auf der einen Seite

die persönliche Stellungnahme zur empfangenen Gabe als das eigentliche Katechumenatsziel bezeichnet, so lehrt er zugleich, daß, weil die Taufe actuellen Glauben im Kinde gewirkt habe, als Thatsache, als That vorhanden sei, was auch am Ende nur gefordert werde. „Was der Unterricht leisten soll, ist nur das Beides: zum Bewußtsein zu bringen, was unbewußt bereits persönlicher Besitz ist, und diesem Bewußtsein Sprache und Ausdruck zu verleihen“ (S. 276). Aber wie sollen wir uns eine solche unbewußte That, eine solche unbewußte persönliche Stellungnahme denken? Zezschwitz sucht die Wirkungsweise des Geistes Gottes im Kinde auf folgende Weise zu veranschaulichen: „Man denke es sich unter dem Bild einer für bestimmte Functionen angelegten, aber ruhenden Muskel. Die Irritation des Punktes, an dem ihre Bewegungsnerven zusammenlaufen, wird zur unmittelbaren und natürlichen Wirkung ein Fassen und Zugreifen nach dem Gegenstand haben, der darnach geartet ist, jenen Bewegungspunkt organisch zu berühren.“ (S. 252.) Es mag dahingestellt bleiben, ob dies Bild zur Aufklärung des dunklen psychologischen Vorganges dient. Eines aber geht aus demselben hervor, daß der Glaube hier als eine naturnothwendige Wirkung des Geistes Gottes gedacht ist. Und dies wird dadurch bestätigt, daß er die durch den Geist Gottes im Kinde hervorgerufenen Bewegungen mit den pii motus vergleicht, welche dem Rechtfertigungsglauben voraufgehen (S. 254). Denn so wichtig diese Bewegungen für das Zustandekommen des Glaubens sind, so bestimmt sind sie vom Glauben selbst zu unterscheiden. Mit großem Nachdruck betont es Thomasius, daß diese motus inevitabiles wol die Voraussetzung der Bekehrung und des Glaubens sind, aber nicht der Glaube selbst. Die motus inevitabiles erfährt nicht bloß derjenige, welcher zum Glauben kommt, sondern auch derjenige, welcher sich nicht zum Glauben bringen läßt. Die motus inevitabiles werden in uns erregt ohne unser Wollen; aber ob wir auf dieselben eingehen, ob wir uns durch dieselben zum Glauben bringen lassen, das hängt von unserem Willen ab, das ist Sache unserer sittlichen Entscheidung. So steht es mit der Wirkung des Wortes, welche Erwachsene erfahren. Wenn nun bei Kindern das Gnadenmittel des Sacraments

das des Wortes vertreten soll, eben weil sie das Wort noch nicht hören können, so sollte dasselbe doch auch in der Weise des Wortes wirken, d. h. es sollte wol die dem Glauben vorausgehenden Geistesbewegungen, nicht aber den Glauben selber auf eine unwiderstehliche Weise hervorbringen. Aber die Lehre derjenigen, welche behaupten, daß in den Kindern der Glaube durch das Sacrament der Taufe gewirkt werde, läuft darauf hinaus, daß der Glaube in den Kindern auf eine naturnothwendige Weise entsteht, d. h. sie lehren einen Glauben der Kinder, dem der Charakter einer sittlichen Entscheidung fehlt. Es wird freilich der Kinderglaube als eine innerliche Entgegenbewegung im Kinde bezeichnet, welche der Geist Gottes im Taufact schafft. Aber wenn im Taufact die schlummernden Geisteskräfte des Kindes in Bewegung gesetzt werden, woher wissen wir denn, daß nur die Empfänglichkeit für den Geist Gottes im Kinde erweckt wird, dagegen das Widerstreben, das doch auch im Kinde schlummert, ruhig weiter schlummert? Die Kinder sind auch Fleisch vom Fleisch geboren, und es versteht sich gar nicht von selbst, daß die ersten Bewegungen des kindlichen Geistes nur Entgegenbewegungen sind zum Geiste Gottes hin. Es steht demnach also: Nimmt man an, daß das Sacrament der Taufe in analoger Weise wie das Wort den Glauben, wenn auch nur in den leisesten Anfängen, in den Kindern wirkt, so haben wir keine Gewißheit, ob es in dem einzelnen Fall wirklich zum Glauben kommt. Lehren wir aber, daß durch die erste Berührung des kindlichen Geistes vom Geiste Gottes unfehlbar eine Bewegung desselben gewirkt werde, welche wir Glauben nennen, so ist dieser nothwendig hervorgerufene Glaube ein Glaube ohne sittliche Art. Die Tendenz also, welcher diese ganze Theorie dienen soll, wird doch nicht erfüllt. Man ist ja nur deshalb so eifrig, den Glauben der Kinder in der Taufe festzuhalten, damit die Taufe nicht zu einem opus operatum werde. Man meint die Gnade des Sacraments auch hier an die Bedingung des Glaubens und zwar des zeitlich concurrirenden Glaubens knüpfen zu müssen. Aber man erreicht diesen Zweck nur, indem man den Glauben selber durch ein opus operatum hervorzaubern läßt. —

Es steht diese Theorie endlich im Widerspruch mit der Kindes-

natur selber. Man spricht viel von der Empfänglichkeit der Kinder; man sagt, daß die Kinder ja eigentlich nichts als Empfänglichkeit seien, um dadurch die Vorstellung von dem Glauben der Kinder annehmbar zu machen. Aber Empfänglichkeit kann wol zum Glauben werden, ist aber nicht Glaube. Man sagt, daß die Kinder den Wirkungen des heiligen Geistes nicht widerstreben. Aber was ist hiemit gewonnen? „Ein Mangel an Widerstreben, der gar nicht ethisch bedingt ist, sondern nur darin seinen Grund hat, daß die zum Widerstand fähigen Organe überhaupt noch ruhen, geht eben deswegen mit einem Mangel an wahrer Fähigkeit des Aufnehmens Hand in Hand.“ (Köstlin, Der Glaube, S. 321.) Man beruft sich darauf, daß der Gläubige doch auch im Schlaf, wenn er seine Vernunft nicht brauche, seinen Glauben behalte. Aber hier handelt es sich nicht darum, ob wir im Schlaf den Glauben behalten, sondern darum, ob wir als Kinder im Schlaf, im geistigen und oft auch im physischen Schlaf zum Glauben kommen können. Auf den Glauben aber werden wir doch nicht anwenden wollen das Psalmwort: Seinen Freunden gibt er es schlafend. Man weist immer wieder hin auf die Stelle der Schrift, die von Johannes sagt, daß er schon im Mutterleibe mit heiligem Geist erfüllt sei. Aber diese Stelle trifft unsere Frage nicht. Denn nicht darum handelt es sich, was der heilige Geist vermag, sondern was der Mensch als Säugling vermag. Der heilige Geist weht, wo er will; und es wäre ebenso thöricht als vermessen, wollten wir durch unsere Lehrsätze dem Wirken des heiligen Geistes Schranken setzen und ihm verbieten, schon im Kindesleben sein Walten zu beginnen. Das leugnen wir ganz und gar nicht. Das hat auch Augustin nicht geleugnet, als er den Glauben der Kinder leugnete. Das hat er vielmehr ausdrücklich behauptet, indem er sagte: „Dicimus ergo in baptizatis parvulis quamvis id nesciant habitare spiritum sanctum.“ (Höfling II, 3.) Aber ebenso bestimmt, wie er dies behauptet, leugnet er das Andere, posse credere parvulos. Und mit Recht. Denn nicht der heilige Geist ist es, welcher glaubt, sondern der Mensch in Kraft des heiligen Geistes. Der heilige Geist ist aber ein Geist der Ordnung, und wir dürfen wol annehmen, daß sein Wirken im Kindesgeiste der von Gott gesetzten

Entwicklung des kindlichen Lebens congruent sein werde. Wenn es nun aber, wie Thomasius ausführt, keinen Glauben gibt, der nicht durch Erkenntnis und Willen vermittelt wäre, so werden wir nicht sagen dürfen, daß der heilige Geist im Taufact Glauben wirke in dem Säugling. — Es ist nicht glücklich, wenn Delitzsch, um die Annahme eines keimartigen Glaubens auch in neugeborenen Kindern zu empfehlen, auf das johanneische Evangelium hinweist, aus welchem man recht deutlich sehe, was für ein stufenleiterartiger Begriff πιστεύειν sei: derselbe durchlaufe da alle Sprossen von der niedrigsten bis zur höchsten (Bibl. Psychologie, S. 353). So richtig diese Beobachtung ist, so wenig beweist dieselbe für die aufgestellte Behauptung. Denn wenn irgend ein Buch der heiligen Schrift die sittliche Natur des Glaubens und zwar auf allen seinen Stufen betont, so ist dies das johanneische Evangelium. Es ist ja eine bekannte Eigentümlichkeit desselben, den Glauben als einen sittlichen Act des Gehorsams gegen die Wahrheit aufzuzeigen. Wer die Wahrheit thut, kommt an's Licht. Aber auch bei Paulus hat der Glaube solchen Charakter; auch Paulus spricht von einer ὑπακοὴ πίστεως. Was das Neue Testament unter πίστις versteht, können wir den Säuglingen nicht zuschreiben, weil diese πίστις keine Naturanlage der kindlichen Empfänglichkeit, sondern ein sittliches Verhalten ist, welches durch das Heilswort gewirkt wird, das die Kinder noch nicht vernehmen.

Aber, wo bleibt denn das Recht der Kindertaufe, wenn der Kinderglaube nicht anerkannt wird? Dies Recht bleibt völlig unangefochten. Es ist eben eine ungegründete Behauptung, wenn Delitzsch sagt: „Die Berechtigung der Kindertaufe bleibt ohne Ausflüchte von der Frage bedingt, ob die Kinder glauben können" (a. a. O. 345). Wir brauchen uns auch nicht schrecken zu lassen durch das Wort Luthers im großen Katechismus: „Baptismus absente fide nudum et inefficax signum permanet" (Müller, Symbol. Bücher, S. 496). Denn hier meint Luther augenscheinlich den erst nachfolgenden, in täglicher Reue und Buße sich übenden Glauben. Es gibt überdies Aeußerungen Luthers genug, welche den eben angeführten Satz wieder einschränken. In demselben großen Katechismus sagt er: „Deinde hoc quoque dicimus, nobis non summam vim

in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat necne, per hoc enim baptismo nihil detrahitur. Verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit . . . . . Accedente aquae verbo baptismus rectus habendus est, etiam non accedente fide. Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit.“ (a. a. O., S. 493.) Verhielte es sich freilich so, daß die Taufe dem Menschen bloß eine einzelne, für den Augenblick des Empfangs berechnete Gnadengabe vermittelte, dann würde auch für den Augenblick des Empfangs der Glaube des Empfängers erfordert. Ist aber die Taufe vielmehr die an dem Anfang des Lebens geschehende, aber für das ganze Leben gemeinte und geltende Gnadenthat Gottes am Menschen, so ist es nicht nöthig, daß der Glaube zeitlich mit der That Gottes zusammenfalle. Es genügt, wenn der Mensch in dem Maß, als er zugänglich ist für das Wort des Evangeliums, sich dazu bringen läßt, das gelten zu lassen, was Gott an ihm gethan hat. Ich darf mich hiefür wol berufen auf das, was Harnack in seiner Abhandlung über die kirchliche Verwaltung des heiligen Abendmahls bemerkt: „Weil der Herr in der Taufe mit uns lediglich nach seinem freien Erbarmen und nicht nach unserm Verhalten handelt, so macht er sich sie unterschiedslos und gleichermaßen alle zu eigen, die sie empfangen. Von den Getauften hängt es d a r n a c h ab, ob sie auch ihrerseits und unter der Einwirkung des Worts sich zum Glauben bestimmen lassen, d. h. die Kindesgesinnungen und Glaubensactivität beweisen wollen, zu welcher die Taufe sie berechtigt, ermächtigt und verpflichtet.“ (a. a. O., S. 194.) Es verhält sich mit der an Kindern vollzogenen Taufe ähnlich, wie mit der Fußwaschung des Petrus durch den Herrn. „Was ich jetzt thue, weißt du nicht, du wirst es aber hernachmals erfahren“, so spricht der Herr zu Petrus; dies Wort gilt auch in Bezug auf die Taufe der Kinder. Der Herr reinigt die Kinder durch das Wasserbad im Wort; zum Glauben aber kommen die Kinder, wenn sie hernach erfahren, was der Herr an ihnen gethan hat. Das Recht der Kindertaufe steht und fällt also keineswegs mit der bekämpften Theorie vom Kinderglauben. Auf so schwachen Füßen steht dasselbe nicht.

Auch die Tauffragen, um die es uns zu thun ist, kommen bei

dieser Theorie keineswegs zu ihrem Recht. So scharfsinnig die Darstellung von Kliefoth auch ist, er bringt es zu einer Rechtfertigung der Tauffragen doch nur so, daß er sowol ihre ursprüngliche innere Ordnung, als ihren ursprünglichen Sinn vollständig umbiegt. Vergleichen wir die Bedeutung, welche die Tauffragen ursprünglich hatten, mit der Bedeutung, welche Kliefoth ihnen gibt. Bei der Proselytentaufe wies die erste Frage rückwärts. Die Entsagung des Täuflings bedeutete seinen Bruch mit seinem bisherigen Leben, den Bruch insonderheit mit der Gestalt sündigen Verderbens, in welcher er zuvor gelebt hatte, die Scheidung vom Götzendienst; die Entsagung war wesentlich ein Bekenntnis der Buße. Nach Kliefoth weist die Frage hinaus in die Zukunft. Kliefoth deutet sie, indem er die bekannten Worte anführt: „Wer sich zu der christlichen Kirche thut, begibt sich in einen geistlichen Streit“; auf diesen Streit, auf die zukünftige Heiligung soll nach ihm die erste Frage hinweisen. — Die zweite Frage betraf den Glauben, zu welchem der Täufling durch die Theilnahme am Gottesdienst und durch Unterweisung erzogen war. Die Antwort auf diese Frage sollte bezeugen, daß er nicht umsonst unter die Zucht des Wortes gestellt, sondern durch das Wort zum Glauben gekommen war. Nach Kliefoth ist diese professio fidei Ausdruck des Glaubens, zu welchem der Täufling nicht etwa erst durch die nachfolgende Zucht des Wortes kommen, sondern welcher in ihm sofort und nothwendig durch das Sakrament der Taufe gewirkt wird. Er sagt: „Es wird hier gar nicht bekannt, sondern beschrieben, worauf das Kind getauft wird“ (Liturg. Blätter I, 86), d. h. nach dem Zusammenhang, es wird die Wirkung der Taufe beschrieben. Es muß hiebei allerdings nachträglich erwähnt werden, daß Kliefoth an einer späteren Stelle der Liturgischen Blätter, als an der oben berücksichtigten, die früher gegebene Deutung und Rechtfertigung der Tauffragen einigermaßen modificirt durch folgende Bemerkung: „Es ist wol zu beachten, daß das Kind nicht allein für den Augenblick getauft wird, sondern für sein ganzes Leben, zeitlich und ewig. Die Frage ergeht also an das Kind nicht als an einen Unmündigen allein, sondern als an einen Mündigen unter der Voraussetzung, daß es als Mündiger nicht anders antworten wird, als seine Taufzeugen

an seiner Statt gethan haben — zu welcher Voraussetzung die Christenheit berechtigt ist durch ihren Glauben an die Kraft der Taufe und des dem Kinde später in Folge der Taufe zu Theil werdenden Wortes“ (a. a. O., S. 166). Dieser Satz beschränkt einigermaßen das, was an früheren Stellen über den Glauben als einer sofort nach ertheilter Taufe vorhandenen Wirkung derselben gesagt war (vgl. S. 79 u. 86). Hier berührt sich Kliefoths Deutung und Rechtfertigung der Tauffragen mit der Höflings. Aber völlig umgedeutet sind die Tauffragen auch so noch. Während dieselben ursprünglich constatiren sollten, daß die Voraussetzungen vorhanden seien, auf welche hin die Taufe ertheilt wurde, sollen dieselben jetzt dazu dienen, die Wirkungen der Taufe und, wie es nach der zuletzt angeführten Stelle heißen muß, des auf die Taufe folgenden Wortes in den Getauften zu beschreiben. — Besonders auffällig ist aber die Umdeutung der dritten Frage. Willst du getauft sein? Diese Frage bildet in der alten Taufliturgie für die Katechumenen recht eigentlich die Spitze aller voraufgehenden Fragen, daher sie in manchen Liturgien vor der Taufe in verschiedener Gestalt wiederholt wird. Die ganze vorangehende Katechumenatserziehung hatte wesentlich dies Ziel, das rechte Taufverlangen in dem Katechumenen hervorzurufen; dazu wollte sie denselben bereiten, daß er in voller Wahrheit und freier Willensentscheidung sprechen konnte: volo baptizari. Und nun ist dieser Wille des Täuflings dahin abgeschwächt, daß in demselben nur der Ausdruck der in jedem Kinde vorhandenen Erlösungsbedürftigkeit gefunden wird. Es soll der Wille, getauft zu werden, nichts weiter bedeuten, als das Seufzen der Creatur, welches auch dem Kinde zugeschrieben werden kann. Auch bei Zezschwitz kommt die Sache so zu stehen. Derselbe betont freilich besonders stark, daß die letzte Frage dazu diene, den Willen des Täuflings nach der tiefen Pädagogik des Altertums in seiner selbständigen Bedeutung scharf hervortreten zu lassen (Katechetik I, 333). Diese Erklärung freien Begehrens nach der Taufe ist ihm so wichtig, daß er nach der Frage: Willst du getauft sein? die Taufhandlung einleiten läßt mit den Worten: Auf dieses dein Begehren taufe ich dich 2c. (S. 343; vgl. S. 150 u. 663). Aber das Begehren der

Kinder nach der Taufe ist doch auch nach Zezschwitz nur ein Bedürfnis und eine Empfänglichkeit, dem das fremde Begehren der Pathen einen Ausdruck leiht (S. 255). Es ist fast schon zuviel gesagt, wenn Zezschwitz anderswo von einem unbewußten Handausstrecken des Kindesgeistes spricht, welches der Berührung des Geistes Gottes mit ihm begegne (S. 663). Denn erst in Kraft der Taufe, im Augenblick der Berührung vom Geist der Wiedergeburt geht das Bedürfnis der Kinder in actuelles Begehren über (S. 255). Und auch dieses unmittelbar durch die Taufe gewirkte eigene Begehren der Kinder scheint er nicht festzuhalten, wenn er in dem Abschnitt über die Confirmation sagt: „Das Begehren nach dem vollen Gemeinschaftsgenuß der Kirche setzt das eigene Bekenntnis zu der ersten initiirenden Aufnahme als einer nachträglich mit eigenem Begehren erfaßten stillschweigend voraus" (S. 664). Also auch nach Zezschwitz werden wir die letzte Frage auf den natürlichen Zustand des Kindes von der Taufe beziehen und in derselben einen Ausdruck der Heilsbedürftigkeit des Kindes erkennen, während die beiden ersten Fragen Vorausverkündigungen dessen sind, was durch die Taufe in den Kindern gewirkt wird. — So ist die innerliche Ordnung der Tauffragen vollständig umgekehrt; die letzte ist zur ersten und die erste zur letzten geworden; und zugleich ist der ursprüngliche Sinn der Tauffragen sehr künstlich umgedeutet. Es ist diese Umdeutung ebenso künstlich, wie es künstlich ist, wenn Kliefoth in Bezug auf die Bezeichnungen des Täuflings im Taufformular sagt: „Unser Formular behandelt schon vor vollzogener Taufe den Täufling wie einen Getauften. Es nennt ihn einen Diener Christi, es behandelt ihn als einen Gläubigen u. s. w. Es geschieht dies in der ungezweifelten Zuversicht, und um auf's direkteste die ungezweifelte Zuversicht zu predigen, daß dies alles sofort mit ertheilter Taufe eine Wirklichkeit und Wahrheit werden werde (a. a. O., S. 79). Diese Bezeichnungen des Täuflings, die sich einfach aus der Art und Weise erklären, wie die alte Kirche die Katechumenen schon vor der Taufe ansah, sollen nun die Täuflinge proleptisch nach den Wirkungen der Taufe benennen. Das Künstliche und Gewaltsame solcher Umdeutungen ist wenig geeignet, die

Zuversicht zu erwecken, daß „das einfache Gemeindeglied auf den einfachen Sinn der Tauffragen ohne viele Kreuz- und Querfragen eingehen und ihn auch richtig treffen werde“ (Kliefoth a. a. O., S. 165). —

3) Anders als mit der Theorie Luthers von dem vor der Taufe gewirkten Glauben der Kinder und der in neuerer Zeit besonders von Kliefoth und Zezschwitz vertretenen Theorie von dem in der Taufe gewirkten Glauben der Kinder verhält es sich mit der Auffassung, durch welche Höfling die Beibehaltung der herkömmlichen Tauffragen rechtfertigt. Die Anstöße, welche wir in den beiden ersten Fällen fanden, sind hier nicht vorhanden. Bei Höfling kommt die Bedeutung des Wortes ebenso zu ihrem Recht, wie die des Sacraments, die sittliche Natur des Glaubens wird gewahrt, ebenso wie die Natur des Kindes. Höfling betont mit Recht, was in den andern Theorien nicht gebührend gewürdigt wird, daß der Herr zwei Mittel des *μαθητεύειν* eingesetzt hat, das *βαπτίζειν* und das *διδάσκειν*, daß zwar nicht die Taufe des Kindes, wol aber das *μαθητεύειν* unvollständig ist, so lange es noch an dem *διδάσκειν* fehlt. Bei Höfling kommt auch der Organismus der Kirche, in welchen das Kind hineingepflanzt wird und die Stellung der Pathen zu ihrem Recht, welche bei der verpflichtenden Anticipation des Bekenntnisses stellvertretend eintreten. Auch dadurch empfiehlt sich seine Darlegung, daß sie wesentlich nichts Anderes ist, als eine Rückkehr zu dem Wahrheitsgehalt der altkirchlichen von Augustin vertretenen Anschauung. Aber sind die drei Tauffragen wirklich der angemessene liturgische Ausdruck für den Sinn, welchen Höfling mit denselben verbindet? Ist es richtig, wenn er sagt, daß die alte Kirche durch Anwendung dieser drei Fragen auf die Kindertaufe nur der doppelten Verpflichtung sowol des Täuflings als ihrer selbst einen plastisch-energischen Ausdruck geben wollte? Das ist wahr: Augustin und andere haben sich diese Fragen in solcher Weise zurechtgelegt; aber Höflings eigene Darstellung zeigt unwidersprechlich, daß die Uebertragung der Fragen der Proselytentaufe auf die Kindertaufe nicht in solcher bestimmten Absicht und Erkenntnis, sondern in sehr mechanischer Weise vor sich gegangen ist. Und wenn wir wirklich die beiden

ersten Fragen mit Höfling als eine sponsio de futuro wollen gelten lassen, was fangen wir dann mit der dritten Frage an: Willst du getauft sein? Hier müssen wir doch wieder zu der präsentischen Auffassung zurückkehren. Hat nun aber der Pastor Danneil nicht Recht, wenn er in seinem Vortrag über die Taufliturgie auf der Gnadauer Conferenz in Bezug auf diese Frage sagt: „Diese Frage kann in Wirklichkeit nicht an ein Kind gerichtet werden" (Danneil, Geschichte des Tauformulars, S. 31)? Es ist ja eine reine Fiction, die Taufe des Kindes irgendwie von des Kindes Willen abhängig zu machen. Das Kind wird getauft und wenn es sich auch sträubt gegen den Empfang der Taufe; es wird getauft, nicht weil es selbst die Taufe begehrt, sondern weil die Eltern es wollen und die Kirche es fordert. „Für Kinder aber ist, so lange sie Kinder sind, der Wille der Eltern entscheidend nach Gottes Ordnung." (Kahnis, Dogmatik III, 482). Wenn wir die Auffassung der Tauffragen bei unserer Kindertaufe, welche Höfling vertritt und als die einzig verständige bezeichnet, mit den Tauffragen selbst vergleichen, so werden wir leicht zu dem Urtheil kommen, welches Spener in Bezug auf den Exorcismus aussprach, daß „die Glosse besser ist, denn der Text und dieser nicht anders gerettet werden kann als durch jene". Ja, auch die andern Worte Speners passen auf unsere Frage: „Wenn nun aber billig in dem Gottesdienst dahin gesehen werden sollte, daß alle Formeln, deren man sich gebrauchet, auf's wenigste die nicht ausdrücklich von dem heiligen Geist vorgeschrieben sind, sondern in der Kirchen Freiheit stehen, also abgefaßt werden, daß deren Verstand so bald aus den Worten erkannt, hingegen solche Redensarten vermieden werden, die nicht allein unterschiedlichen Verstand leiden, sondern auch deren Worte eher die unrechte als rechte Meinung vorstellen, so sehen wir daraus, daß die ganze Ceremonie so bewandt ist, daß man sie endlich entschuldigen, aber nicht eben hoch loben kann." (Bei Höfling II, 209 u. 210.) Ich bekenne wenigstens, daß mir auch durch Höflings Auseinandersetzung der Einwand nicht gehoben ist, den er selbst in den Worten ausspricht: „Ist die Kindertaufe gerade darum in ihrem guten Rechte, weil die Voraussetzungen des bap-

tismus adultorum auf sie keine Anwendung leiden, wie kann es dann mit der Wahrheit verträglich erscheinen, das was der Ausdruck und die Bethätigung jener Voraussetzungen ist, die Tauffragen bei ihr unverändert beizubehalten?“ (a. a. O. II, 229.) Auch Höfling macht sich dies nur dadurch möglich, daß er den unveränderten Tauffragen einen veränderten Sinn unterlegt. —

Nach alle dem ist es mir nicht möglich, die herkömmlichen drei Tauffragen als innerlich berechtigt bei unserer Kindertaufe anzuerkennen. Gerade der Grundsatz, den Zezschwitz einmal ausspricht, daß alle die Formen auszuscheiden seien aus der Taufliturgie, in denen eben nur zu Gefühl kommt, was neben der wesentlichen Gleiche Differenz der Verhältnisse ist zwischen Kindertaufe und Taufe Erwachsener (a. a. O., S. 340), gerade dieser Grundsatz spricht gegen die Beibehaltung der drei herkömmlichen Tauffragen. Was für dieselbe spricht, ist lediglich die Rücksicht auf ihr ehrwürdiges Alter und die sehr berechtigte Abneigung gegen Aenderungen auf liturgischem Gebiet. Das aber scheint mir allerdings bedauernswerth, daß die Warnung Höflings nicht mehr beachtet ist, diese Tauffragen da, wo sie außer Uebung gekommen sind, nicht allem Misverständnis zum Trotz wieder einzuführen (II, 239). Man hat zurückgegriffen zu den alten Tauffragen in der sehr lobenswerthen Absicht und Meinung, die Taufe auch dadurch wieder zu Ehren zu bringen. Aber hat man wirklich dadurch erreicht, was man erreichen wollte? Ein Mann, dem wohl ein Urtheil hierüber zusteht, weil er selber das Seine gethan hat, die Taufe wieder zu Ehren zu bringen, urtheilt hierüber ganz anders, als es heutzutage zu geschehen pflegt. Claus Harms sagt in seiner Pastoraltheologie (II, 219), indem er seine Freunde anfeuert, es nicht leicht zu nehmen mit dem Taufen: „Wie viel an uns liegt, soll die Taufe wieder in Ehr' und Ansehn kommen. Ach ja, Lieben, wie ist sie um Ehr' und Ansehn gekommen, und dazu haben die alten Formulare mit geholfen. Ich zeige nur auf eins hin: Es sind nun schon über tausend Jahr, seit in unserm Norden das Christentum eingeführt ist, seit bei uns die Kinder getauft werden, und immer noch taufen wir, will sagen,

immer noch wird getauft nicht anders, als wenn wir einen erwachsenen Menschen vor uns hätten mit Rede in seinem Munde und mit Glauben an den Teufel auf dem Blocksberg in seinem Herzen, welchem Glauben und bisherigen Mitritt er jetzt entsagen soll. Ist's nicht so? .... Ob ich denn nicht an Teufel, Erbsünde glaube? So sehr, wie der preußischen Consistorialräthe einer, nur daß ich ebenso fest davon überzeugt bin, in die Taufe eines Kindes gehört solches nicht, wenigstens in dieser Weise nicht hinein." Zezschwitz freilich sieht hierin nur Mangel an Verständnis für die altkirchliche Katechumenenpädagogik (a. a. O., S. 426). Aber es ist doch sehr die Frage, ob man weislich daran gethan hat, im Gefühl der wiedergewonnenen größeren Einsicht in liturgischen Dingen solche aus reicher Erfahrung herausgeborenen Mahnworte ganz zu vergessen. —

Es ist gesagt worden, Luther selber habe gefühlt, daß in Theorie und Praxis der Kindertaufe etwas unheimliches, seinem Principe fremdes liege und man hat sich dafür berufen auf eine Aeußerung Luthers in dem Brief an Melanchthon aus dem Jahr 1522, in welchem er sich über die von den Zwickauer Propheten verworfene Kindertaufe ausspricht (Hase, Prot. Polemik, 2. Aufl., S. 368). Hier schreibt Luther zum Schluß in Bezug auf die Taufe und den Glauben der Kinder: „Semper expectavi Satanam, ut hoc ulcus tangeret" (de Wette, Luthers Briefe II, 128). Ich lasse es dahin gestellt sein, ob man berechtigt ist, zu der Behauptung, daß in dieser Aeußerung und der ganzen Haltung des Briefes sich ein dunkles Gefühl Luthers von etwas seinem Glauben fremdartigem verrathe. Aber das ist richtig, es ist hier in der That ein wunder Punkt der Lehre vorhanden; und wunde Stellen rührt man nicht gern an. Aber es wird doch gerathen sein, nicht dem Satan zu überlassen, daß er diese wunde Stelle weiter aufreiße, sondern lieber die heilende Hand an dieselbe zu legen. Nicht die objective Bedeutung und Kraft der Taufe ist aufzugeben, nicht das gute Recht der Kindertaufe, wol aber eine Theorie von dem Glauben der Kinder, welche widerspruchsvoll in sich selber das in Wahrheit nicht leistet, was sie leisten soll. Dies ist nothwendig, damit der wunde Punkt in der Lehre von der Kindertaufe nicht

bleibe. Wünschenswerth aber ist es, daß auch an die liturgische Praxis bei der Taufe die bessernde Hand gelegt werde. Denn die drei herkömmlichen Tauffragen sind bei unserer Kindertaufe nur dann erträglich, wenn das, was ihnen vorangeht oder folgt, ein Verständnis derselben sichert, das mit ihrem Wortlaut nicht unmittelbar gegeben ist.

3.

Der schriftstellerische Plan des dritten Evangelisten.

Von

Pfarrer C. F. Nösgen.

Auch der von rein literärgeschichtlichen Gesichtspunkten ausgehenden Kritik ist es bisher nicht gelungen, die Eigentümlichkeit des dritten Evangelisten klar zu stellen. Und — müssen wir hinzufügen — es konnte ihr nicht gelingen. Denn sie muß ganz wie die ältere theologische Ansicht von einer selbstgeschaffenen Voraussetzung ausgehen, und die von einer solchen aus gewonnenen Beobachtungen tragen jedesmal im höchsten Maße das Muttermal ihrer Entstehung an sich und führen in Folge davon zu einer Gesamtanschauung, welche sich mit dem wirklichen Bestande der vorliegenden Schrift nicht decken will. Darin macht es keinen Unterschied, ob in dem Evangelisten von vornherein ein chronistischer Ergänzer früherer Darstellungen oder ein tendenziöser Ueberarbeiter von Urevangelien vermuthet wird. Auch die neuerlichst der Untersuchung nach der schriftstellerischen Anlage des dritten Evangeliums zu Grunde gelegte Annahme, im dritten Evangelium und der Apostelgeschichte zwei Theile eines Geschichtswerkes und nicht zwei selbständige, wenn auch ihrem Zwecke nach verwandte Arbeiten, vor uns zu haben, lassen wir als eine unbefugte, an dem τὸν μὲν

πρῶτον λόγον Apg. 1, 1 keine zwingende Stütze habende Voraussetzung zunächst bei Seite. Auch sie ist nur zu sehr geeignet allein die ihr etwa entsprechenden Züge der einen oder andern Schrift einseitig wahrnehmen, aber die etwaigen eigentümlichen Gesichtspunkte beider verkennen zu lassen. Indem wir das Recht jedes litterarischen Products einer vergangenen Zeit vor allem für sich selbst allein zeugen zu dürfen zur Geltung bringen, halten wir es für am richtigsten, in dem aus ihr selber abnehmbaren schriftstellerischen Plane den festen Punkt zu gewinnen von dem als seinem Mittelpunkte aus die volle Eigentümlichkeit des Evangeliums erfaßt werden kann.

Dieser Weg dürfte beim dritten Evangelium um so sicherer zum Ziel führen, als in ihm selbst zwei Zeugen über die schriftstellerische Anlage desselben zu vernehmen sind, die evangelische Darstellung selber und das einen seiner Aufgabe sich selber wohl bewußten Schriftsteller verrathende Proömium. An dem Maße der Uebereinstimmung des aus beiden gewonnenen Ergebnisses wird die Untersuchung die Gewähr ihres Gelingens haben.

I.

Das kürzere und deshalb allgemeinere Zeugnis des Proömiums (Luk. 1, 1—4) zuerst zu vernehmen, wird rathsam sein. Ist das letztere nun auch mit gutem Grunde um seiner schlichten Einfachheit, Bescheidenheit und Kürze willen das Muster der Vorrede einer geschichtlichen Schrift genannt (Ew.), so hat demnach trotz der gewählten Sprache und der sorgfältigen Regelmäßigkeit seiner Construction jene Kürze Anlaß zu zahlreichen Vermuthungen und zur Annahme der verschiedensten Vermuthungen gegeben. Sicheres und zuverläßiges wird derselben daher allein durch eine Erklärung zu entnehmen sein, welche eine solche Lage der Dinge einnimmt und aus den Worten darlegt, für welche ein einfacherer und natürlicherer Ausdruck als der vorliegende kaum zu denken ist (vgl. Thiersch, Versuch, S. 162).

Das Proömium wird nun in seiner Darlegung ganz und gar durch die Gegenüberstellung der Arbeit des Evangelisten und der Schriften seiner Vorgänger beherrscht; es kann daher, da dasselbe andererseits

eine grammatisch genau gegliederte Periode bildet, der Nachsatz nur mit dem ἔδοξε κἀμοὶ V. 3 beginnen. Diese Gegenüberstellung birgt nun keineswegs eine latior accusatio der Vorgänger (Origines u. a. Kirchenväter, Bornm.) in sich; dem Wortlaut nach wird vielmehr nur auf jenen Vorgang als den Umstand hingewiesen, welcher den Evangelisten erst auf das anderen vielleicht befremdliche Unternehmen einer Schrift von gleichem Stoffe geführt hat (vgl. das ἐπειδήπερ u. Wilke, Urevangelist, S. 109). Dem allerdings keineswegs pleonastisch stehenden (Glass., Kuin.) ἐπεχείρησαν V. 1 darf keine tadelnde Nebenbedeutung zugemuthet (gegen Orig., Euthym., Luth., Heun, Ebr., Lekebusch), noch es als Hindeutung auf Pseudoapostel und apokryph. Evangelien gefaßt werden (Kirchenväter, Beda, Baumg.-Crus.; dagegen vgl. Mald.), weil ἐπιχείρειν weder in der Profangräcität (Xen., Cyr. II, 2, 23; VI, 1, 41. Pol. 2, 27. Diod. Sik. p. 1461) noch im biblischen Griechisch (Apg. 9, 29; 19, 13; vgl. 2 Makk. 2, 29; 7, 19) eine solche tadelnde Nebenbedeutung hat, sondern stets nur die Schwierigkeit des betreffenden Unternehmens andeutet (Mey., Bl., d. W., Grimm, Jahrbb. f. d. Th., Bd. XVI, S. 133); vgl. Polyb. XII, 18, 3 und auch Arist., Rht. VII, 1. 7). Die πόλλοι, welchen der Evangelist seine Arbeit gegenüberstellt, dürfen schon um des Ausdrucks willen nicht auf Matthäus und Markus beschränkt werden (vgl. Credner), ja letztere dürfen nicht einmal unter jene mit eingerechnet werden. Zwar könnte die schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten, zumal da sie ihren Stoff aus der Ueberlieferung aufnehmen, mit dem ἀνατάσσεσθαι διήγησιν bezeichnet werden, da dies der klassische Ausdruck für die eine wiedergebende und ordnende Thätigkeit bei der Aufzeichnung geschichtlicher Begebenheiten ist. Aber gerade das, was der dritte Evangelist hernach als die seine eigene Arbeit von der seiner Vorgänger unterscheidende Eigentümlichkeit hervorhebt, beweist, daß er bei den πόλλοι so wenig an seine eigene wie an die derselben nahestehenden des ersten und zweiten Evangelisten gedacht haben könne. Dennoch ist, was von jenen πόλλοι hier gesagt wird, auch für das dritte Evangelium von Wichtigkeit. Da das von ihnen Gesagte so weit auch von ihm selber gilt, als es nicht für jenes durch das Folgende aufgehoben wird.

Die Frucht jener Versuche nennt der dritte Evangelist διηγήσεις τῶν πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων und diese letztere Bezeichnung des Inhalts jener διηγήσεις verbietet in derselben nur fragmentarische Aufzeichnungen einzelner evangelischer Begebenheiten zu sehen (Schleierm., Ebr.), sondern nöthigt zu der Annahme (Holzm., Bl.) daß dieselben, wenn auch in verschiedenem Maße und Grade das Ganze der πεπληροφ. πραγμ. enthalten haben. Die πράγματα, Thatsachen, Vorgänge, Begebenheiten, welche schon um des verschiedenen Ausdrucks willen von den λόγοι V. 4 unterschieden werden müssen, werden durch das ἐν ὑμῖν πεπληροφορημένων als solche Thatsachen bezeichnet, denen ein übersinnliches, dem bloß sinnlichen Auge nicht faßbares Moment innewohnt, wie denn πρᾶγμα auch bei Philo und anderwärts (vgl. Lobek, Aglaophanus, p. 143) zur Bezeichnung von übersinnlich realem dient. Von den zwei dem πληροφορεῖν im N. T. beiwohnenden Bedeutungen: 1) erfüllen, zur Vollendung führen = πληροῦν 2 Tim. 4, 3. Apg. 12, 25 und 2) zur vollen Ueberzeugung bringen Röm. 4, 21. 14, 5. Kol. 4, 12 in Beziehung auf Personen und auch auf Sachen 1 Thess. 1, 5 (vgl. Del. zu Hebr. 6, 11 und Hofm. zu Kol. 2, 2) kann hier nur die letzte angewandt werden. Bei der Annahme der ersteren ergibt sich nämlich der höchst gezwungene Sinn, daß der Evangelist sage: die Thatsachen hätten sich im Kreise der Christenheit zugetragen (Vulg., Luth., d. W., Ebr., Bl., Grimm), was auszudrücken, wenn dies überhaupt von den evangelischen Thatsachen gesagt werden konnte, nach dem Sprachgebrauch des dritten Evangeliums γενομένων hinreichend gewesen sein würde (vgl. Ew.), oder die Thatsachen müßten damit als Erfüllung von Weißagungen bezeichnet werden sollen (so Lessing, Thiersch), welche Annahme mit der ganzen Darstellung des dritten Evangeliums in Widerspruch steht. Die zweite Bedeutung gibt den Sinn: „zur vollen Ueberzeugung gebracht, vollbeglaubigt (vgl. Syr., Theophyl., Euthym., τοῦτ' ἔστι τῶν βεβαιωθέντων ἐν ἡμῖν πραγμάτων Bez., Grot., Ly., Olsh., Mey., Holzm.), ohne daß dabei das subjective Moment betont und übersetzt werden darf: vollgeglaubt (so Ew.). Die Bezeichnung der schon von den Vorgängern be-

richteten Thatsachen als vollbeglaubigt erzwingt von vorn herein die Anerkennung, daß die mit seinem Evangelium vom Evangelisten erstrebte ἀσφάλεια V. 4 in etwas anderem als in der guten Verbürgung und daraus erwachsenden geschichtlichen Gewißheit über die Vorgänge des Lebens Jesu bestehen muß, daß ihm vielmehr diese volle Beglaubigung nur Voraussetzung für jene ἀσφάλεια ist. Durch das ἐν ἡμῖν, welches, weil es dann gar nicht zu stehen brauchte, nicht auf alle gleichzeitig Lebenden sich beziehen kann (gegen Bl.), wird ein Unterschied gemacht zwischen innerhalb und außerhalb der Christengemeinde umlaufenden und angenommenen Berichten und Erzählungen, und den letzteren allein, sofern sie von allen anerkannt werden, ein wirklicher Werth beigelegt. Weil so hierin ein kritischer Unterschied statuirt ist, und der Evangelist nach dieser Seite sich seinen Vorgängern nur gleichstellen will, bespricht er die Art, wie die berichteten Begebenheiten ihnen zugekommen, noch genauer in V. 2. Die Angabe nun, wie (sie die Begebenheiten) uns die überlieferten, welche vom Anbeginn Augenzeugen und Diener des Worts geworden — läßt die mitgetheilten Begebenheiten als lautere Wiedergabe der mündlichen Ueberlieferung erscheinen. Denn καθὼς kann sich nur auf das Hauptverbum und nicht auf das nur als Attribut vorkommende Participium πεπληροφορ. (s. Theoph., Kühn., Olsh.) beziehen und das παρέδοσαν, welches an sich gleicherweise von mündlicher wie von schriftlicher Ueberlieferung gesagt werden kann (Grot., Holz., Königsmann), muß hier, weil jene Vorgänger im Verhältnis zu dieser Paradosis ein neues bilden (gegen Baur, Meyer, Holzm., vgl. Grimm) von mündlichem Vortrage verstanden werden. Da nun der letztere niemals zu ein und derselben Zeit, alles, was Jesus gelehrt und gethan Apg. 1, 1 umfassen konnte, bestand das von seinen Vorgängern und gleicherweise vom Evangelisten eingeschlagene Verfahren also darin: die einzelnen Begebenheiten, wie sie sich aus der Erwähnung im mündlichen Vortrage ergeben, niederzuschreiben und an einander zu reihen (vgl. Lekebusch u. Köstlin). Die vom Evangelisten wie von seinen ihm muthmaßlich gar nicht als Quellen erscheinenden (vgl. Holzm.) Vorgängern befragten Träger der Paradosis bezeichnet er in zweierlei Hinsicht näher: einmal nach der Stellung,

welche sie von vorn herein einnehmen, und als solche nennt er sie *αὐτόπται* Augenzeugen und sodann nach dem, wozu sie im Verlaufe der Geschichte geworden, nämlich *ὑπηρέται τοῦ λόγου* Diener des Worts [1]). Die Zusammenstellung dieser beiden Bezeichnungen führt, da Apg. 6, 1 vom selbigen Verf. berichtet wird, die Apostel hätten im Unterschiede von anderen Amtsträgern der christlichen Gemeinde sich es ausgemacht: *ἡμῖν δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προκαρτερήσομεν* und andererseits doch nicht jeder im Sinne von Ephes. 6, 1 bestellte *εὐαγγελίστης* oder *διδάσκαλος* als Träger der Ueberlieferung gelten konnte, und der Evangelist also den christlichen Schriftstellern ein alleiniges Halten in ihren Berichten an solche zuschreibt, die beides Augenzeugen und Diener des Worts geworden, auf eine bewußte Unterscheidung zwischen apostolischer und nichtapostolischer Tradition. Daraus ergibt sich ferner, daß das *ὑπ' ἀρχῆς* hier auf den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu gehen muß, wenn es auch, was die Parallelen Joh. 15, 27. Apg. 1, 21 nicht hindern (gegen d. W., Bl., Mey., God.), den Lebensanfang bezeichnen könnte (so Olsh., Grimm).

Nun erst nach der Schilderung des von seinen Vorgängern allein eingeschlagenen Verfahrens geht der Evangelist mit dem *ἔδοξε κἀμοὶ* zur Darlegung des seine Arbeit von denen jener Unterscheidenden ein. Indem er, dem Zusammenhange nach (vgl. das *καὶ*) in dem Vorgange jener die ihm zu seiner Schrift gewordene Anregung namhaft macht, stellt er wiederum seine Arbeit in dieselbe Kategorie mit jenen (vgl. Holzm.). Damit leitet er selbst an, was er über jene gesagt, auf seine Arbeit mitzubeziehen. Das ist um so nöthiger, als zu dem *ἔδοξε κἀμοὶ* gehörige *καθεξῆς γράψαι* um seines Gegensatzes zu dem *ἀνατάξασθαι* willen nicht sowol aus den vorangegangenen *πᾶσιν* durch *πάντα* (so Thiersch unter ungehöriger Vergleichung von Apg. 1, 1) als durch *διήγησιν*

1) Dem Wort *λόγος* hier die Bedeutung die in Rede stehende Sache (Erasmus, Bez., Grot., Kühn., Bl.) zu geben, ist um so gezwungener, als es damit doch nicht gelingt, dem *λόγος* hier und dem *λόγοι* V. 4 denselben Sinn abzugewinnen, und damit auch der in dem *πραγμάτων* kurz zuvor ausgeprägte Sinn zu schnell wiederholt wird.

περὶ τῶν πεπληροφορημένων εἰ ἡμῖν πραγμάτων ergänzt werden muß, welche volltönige Bezeichnung bei der Schilderung der Vorgänge sich am leichtesten aus der Absicht die Art seiner eigenen Schrift mitzubezeichnen erklärt. Das ἔδοξε κἀμοὶ legt die Vermuthung nahe, daß die Unternehmung dieser Arbeit das Resultat einer längeren Erwägung seitens des Evangelisten war. Der wirkliche Entschluß sich an die Arbeit zu machen ward nach den dem κἀμοὶ beigefügten Worten παρακολουθήκοτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς durch das Bewußtsein des Evangelisten von seiner Befähigung zum Zeugnis über die Thatsachen der evangelischen Geschichte nach der einen Seite gewirkt. Denn das Part. Perf. παρακολουθήκοτι, wie es der Evangelist neben dem sonst hier von ihm gebrauchten historischen Tempus in ἔδοξε κἀμοὶ und γράφαι anwendet, läßt das Bemühen um die Erforschung jener Thatsachen als ein ihm bereits in einer früheren Periode eigenes erscheinen. Dieser Auffassung steht das Fehlen des Artikels von dem παρακολουθήκοτι nicht entgegen und es muß darum nicht etwa unter Nichtberücksichtigung des Tempus angenommen werden: der Evangelist habe seine Forschung erst behufs Abfassung des Evangeliums gemacht (so Hug, Thol., Ebr., Apg.). Der häufige Gebrauch des παρακολουθεῖν seitens der Profanschriftsteller (vgl. Demosthenes pro cor. p. 285, de fals. leg. 423. Polyb. III, 32, 2. Joseph c. Ap. c. 10; de vita s. c. 65) macht dabei unzweifelhaft, daß das παρακολουθήκοτι der Evangelist nur, als Erforscher des wirklichen Vorgangs nicht als gleichzeitiger Beobachter (Hug) bezeichnen soll. Eine andere Bedeutung des παρακολουθεῖν hier anzunehmen wie: in näherem Umgang mit jemd. stehen, hindert das beigefügte ἀκριβῶς, welches auch nöthigt das πᾶσι nicht auf Augenzeugen sondern vielmehr auf Begebenheiten zu beziehen (gegen Paul.). Indem nun aber neben das ἀκριβῶς noch ein ἄνωθεν gestellt wird, kann dies nicht wiederum den Sinn von gründlich (Grot.: radicitus) haben, sondern muß in der bei Profanschriftstellern gewöhnlichen Bedeutung: „von vorne an" (Herod. VIII, 6, 13; Phil. vit. Mos. II, 141; Jos. Alterth. XV, 7, 8) genommen werden. Der Evangelist kann aber nach dem schon vorhin hervorgehobenen ἀπ' ἀρχῆς hinzufügen,

wenn er damit zugleich in Besonderheit seiner Kenntnis von den evangelischen Thatsachen geltend machen will, so daß das ἄνωθεν auf den Lebensanfang über den Anfang des öffentlichen Auftretens hinüber zurückweisen muß. Wie aber bei der mit ἀκριβῶς gleichen Zugehörigkeit zu dem παρακολουθήκοτι behauptet werden kann, der Evangelist nehme selber für das ἄνωθεν Berichtete keine gleiche historische Zuverläßigkeit in Anspruch, ist unerfindbar (gegen Mey., Holzm.). Denn durch das πᾶσιν bekundet der Evangelist doch auf's deutlichste, daß er sein V. 1 näher geschildertes ἀκριβῶς παρακολουθεῖν auf alle Theile seiner Schrift gleichmäßig bezogen wissen will (vgl. Chemn.). Da das πᾶσιν aber in keiner Weise zu γράψαι in Beziehung steht, dies vielmehr dem Zusammenhange nach eine andere Ergänzung erhalten muß (vgl. oben), so ist's unrichtig, dem Evangelisten auf Grund des πᾶσιν die Behauptung beizumessen, ihm sei bei seiner Nachforschung nichts entgangen oder er habe auch alles ihm Bekannte in seine Schrift aufgenommen. Die Behauptung, eine vollständige Wiedergabe der Ueberlieferung geben zu wollen, würde nur dann in den Worten liegen, wenn der Evangelist seinen Vorgängern außer in Betreff ihres Beginnes vom öffentlichen Auftreten an eine allgemeine Unvollständigkeit nachgesagt hätte, während das τῶν vor dem πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων eher auf einen alle umfassenden Gesamtberichte schließen ließe, wenn die Worte gepreßt werden dürften. Nach dieser ebenso concisen als bedeutungsvollen Angabe über die eigene Ausrüstung des Evangelisten, welche es ihm selbst Hand anzulegen gut scheinen ließ, gibt er nun ferner die Rücksicht an, aus der er sein Evangelium und in Beziehung auf die er es also schrieb, wie es vorliegt. Bei der Voranstellung des καθεξῆς ist es willkürlich, dieses Wort absolut und außer Zusammenhang mit der in dem Satz ἵνα ἐπιγνῷς κ. τ. λ. angegebene Absicht des Schreibens aufzufassen, während doch die eingeschaltete Anrede κράτιστε Θεόφιλε zeigt, daß gerade in diesem Absichtssatz der Nerv der ganzen Darlegung ausgesprochen wird. Während nur καθεξῆς = κατὰ τὸ ἑξῆς geordnet heißt (Ew.) und, da es zweifellos an sich aliud est, si de historico si de philosopho aut alio scriptore agitur καθεξῆς loquenti (Tischendorf,

Syn. S. XV) an und für sich ebensowol eine chronologische wie eine sachliche Anordnung einer Schrift ankündigen kann (gegen Mey., vgl. Thiersch u. Bl.), nöthigt ebensowol der Gegensatz, in welchem es hier steht, wie die im Zwecksatz mitangegebene Absicht der gewählten Anordnung, es hier von einer sachlichen, planmäßigen Anordnung zu verstehen. Das καθεξῆς steht nämlich keineswegs zu dem einer ganz anders gewandten Aussage in näherer Beziehung, so daß es dadurch einen temporalen Charakter empfinge (gegen Wieseler, Chron. Syn., S. 26 Anm.), wol aber steht das καθεξῆς γράψαι, welches der Evangelist den Theoph. verspricht, im Gegensatz zu dem von seinen Vorgängern ausgesagten ἀνατάσσεσθαι. Dieses sagte das Zustandebringen einer διήγησις τῶν πεπληρ. ἐν ἡμῖν πραγμ. V. 2 durch ein einfaches chronikenartiges Aneinanderreihen der Begebenheiten aus, wie dies stets die zunächst sich darbietende Erzählungsweise ist. Wenn der Evangelist im Unterschiede darin sich in Bezug auf seine Schrift ein καθεξῆς γράψαι verlangt, so kann er damit nicht eine durch ἀνατάσσεσθαι bezeichnetes chronologische oder anakoluthistische Anordnung sich selbst wiederum beilegen wollen. Will man aber gar darin das Vornehmen bezeugt finden, der Evangelist wolle nichts außer der Ordnung berichten, in welcher die Ereignisse sich wirklich nacheinander zugetragen (so Wies., Mey., Tischendorf, Godet, Grau), so scheitert diese Annahme an der Beschaffenheit des Evangeliums selber und an vielen ausdrücklichen und bestimmten Angaben dieses und der andern Evangelien. Nam contra apparet, illum non semel ob rerum cohaerentiam comminuisse, quae temporibus erunt discreta, quod suis locis patefiet (Grot., Kühn). Das καθεξῆς γράψαι muß aber dennoch eine bestimmte Ordnung im Auge haben und kann nicht lediglich überhaupt eine geordnete Erzählung versprechen, deren Anordnung dann bald beliebig durch ein chronologisches bald durch ein sachliches Interesse bedingt sein soll (so Lichtenstein, Leb.-Gesch., S. 93; Hofmann, Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1870 II, 342), denn dies brauchte nicht besonders ausgesprochen zu werden. Von welcher Ordnung es aber gemeint sei, folgt aus der Absicht, in der das Evangelium nach dem Finalsatz ἵνα κ. τ. λ. geschrieben ward. Der Evangelist beabsichtigt aber diesem zu Folge

durch seine Darlegung der evangelischen Thatsachen, den Theophilus die Gewißheit der Lehren, über welche er Unterricht empfangen, erkennen zu lassen. Das *λόγοι* kann nämlich hier nicht die *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* bezeichnen, da es deren *ἀσφάλεια* durch eine neue Erzählung nicht erkennbar würde, ihre Glaubwürdigkeit auch durch ihre augenzeugliche Verbürgung *ἐν ἡμῖν* also auch zwischen dem Evangelisten und dem im Christenthum unterwiesenen Theophilus von vorn herein feststand. *Λόγοι* darf deshalb aber auch nicht allgemein im Sinne von Dingen (Mald., Ew.), Geschichten (Bl., Grimm) oder Ueberlieferungen (Thiersch) genommen werden, sondern muß seine nächste Bedeutung: Lehren behalten und von christlichen Lehrstücken verstanden werden (Euth., Zigab. *ἵνα πλεὸν κατέσχης τὴν ἀσφαλείαν τῶν λόγων τῆς πίστεως*, d. W., Mey., Oostz., Hilgfd., Grimm). Der Umfang und Inhalt dieser Lehrstücke läßt sich aus dieser ganz allgemeinen Angabe nicht erschließen und nur der Umstand, daß dieselben als der einfache sich von selbst ergebende Reflex der in der Christenheit vollbeglaubigten Thatsachen erkennbar gemacht werden soll, macht die Annahme dringend, daß sie sich auf Jesu Person, Wort und Reich beziehen mußten. Bei diesem Zwecke kann der Evangelist nur eine dem entsprechende, also sachliche Anordnung im Auge haben bei seinem Versprechen *καθεξῆς γράψαι*, welches natürlich nicht ausschließt, daß er, wo dies seinem Zwecke nicht widersprach oder gar hinderte, auch die anakoluthistische oder chronologische Reihenfolge der Begebenheiten beibehielt; nur auf ihre Einhaltung konnte sein Augenmerk nicht gerichtet sein. Durch diese Angabe seines Zweckes und der durch ihn bedingten Anordnung der evangelischen Thatsachen erhellt auch auf's deutlichste der Grund der Nichtbefriedigung, welche die chronikenartigen Arbeiten seiner gedachten Vorgänger dem Evangelisten bereiteten und die ihn trieb selbst Hand anzulegen.

Diesem Proömium zu Folge haben wir also ausgesprochenermaßen eine nach lehrhaften Gesichtspunkten geordnete und gruppirte Darlegung der evangelischen Thatsachen im Evangelium zu erwarten, analog dem Verfahren der damaligen Historiker ein nach dem Fächerwerk der Schule gruppirtes Gemälde mit moralischen

Motiven in ihren Werken zu liefern, um ein lebhaftes Gefühl der Tugend zu erwecken (vgl. Bernhardy, Grundriß der griechischen Literatur, 3. Aufl., Bd. I, S. 576), wie denn im dritten Evangelium vor allem die Analogie der Evangelien mit der damaligen Historiographie am deutlichsten hervortritt. — Und es fragt sich nun, ob dieses Verständnis des Proömiums sich am Evangelium selber als richtig erprobt.

II.

Die Analyse des Evangeliums wird aber zu einem sehr verschiedenen Ergebnisse führen, je nachdem wir im dritten Evangelium den ersten Theil eines von vorn herein auch auf die Ausführung der Apostelgeschichte angelegten Geschichtswerks sehen (Hofmann, Zeitschrift für Prot. und Kirche 1870, Bd. LIX, S. 335 ff.) oder dasselbe für eine selbständige Arbeit halten, welcher später aus verwandtem Beweggrunde auch die Bearbeitung der Apostelgeschichte folgte. Eine Vergleichung der Angaben des Evangelisten in dem betrachteten Proömium und des Vorworts der Apostelgeschichte 1, 1. 2 spricht aber entschieden wider jene Annahme, das Evangelium sei bereits mit Rücksicht auf die Apostelgeschichte geschrieben, sondern läßt uns in den beiden Schriften nur zwei Arbeiten desselben Verfassers erkennen, deren Grundgedanke und Zweck verwandt ist. Das Evangelium wird darum hier nur für sich allein in's Auge gefaßt. —

Nach dem Schlusse des Proömiums läuft die Erzählung in gleichartiger Weise in drei durch Anmerkung welthistorischer Daten (Kap. 1, 5. 2, 1. 3, 1) von einander deutlich gesonderten Wendungen bis zu dem einen unverkennbaren Einschnitt in der Erzählung machenden Stammbaum (Kap. 3, 23—37) fort. Nur ein von außen an's Evangelium herangebrachter Zuschnitt kann diese vom Verfasser selber intendirte Abgrenzung seiner Vorgeschichte verkennen. Es darf dies um so weniger geschehen, als bei näherer Untersuchung der volltönige Ausdruck zur Bezeichnung Jesu, welchen der Evangelist bei dem Beginn der Schilderung des öffentlichen Auftretens gebraucht: das ὁ Ἰησ. δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου, sich als das Ergebnis und als das beabsichtigte Ziel der bis dahin aus dem Leben Jesu berichteten Vorgänge darstellt. Die drei durch die welthistorischen Daten markirten Wendungen

der Vorgeschichte geben sich bei dieser Abgrenzung als drei untereinander in einem gewissen Verhältnis der Steigerung stehende Stufen der in den Ereignissen der Kindheit und Jugend Jesu sich darstellenden Offenbarung seiner Person. Die erste Wendung Kap. 1, 5 ff. stellt zuerst alle jene Thatsachen zusammen, durch deren Ineinandergreifen die Geburt Jesu als die Geburt dessen, der vom Engel in seiner Ankündigung geschildert war, für Maria selber ein Gegenstand freudigen Glaubens und dadurch erst durch sie möglich ward; diese Thatsachen gipfeln in den beiden Hymnen als Zeugnissen der in Maria und den ihr nahestehenden Kreisen fortschreitend gewonnenen Glaubenszuversicht. Die zweite Wendung Kap. 2 weist nach, wie die über und an dem Kinde sich bei der Geburt und jedem wichtigen Punkte der Kindheitsentwicklung Jesu sich vollziehenden Ereignisse diesen sich als den bewährten und erwiesen, den der Engel zuvor angekündigt und Maria's Glaube erhofft hatte. Die dritte Wendung Kap. 3 gibt dann schließlich davon Kunde, wie Jesus vor Gott durch das der Weißagung gemäße Auftreten seines Vorläufers und das bei seiner Taufe durch diesen vom Himmel her erfolgende Zeugnis als der mit heiligem Geist Erfüllte legitimirt und schon damals im Alter von 30 Jahren als ein solcher offenbar ward, der nicht sein konnte, wofür ihn die Menschen hielten (Kap. 3, 13 f.).

Den mit Kap. 4, 1 anhebenden und bis Kap. 9, 45 fortlaufenden ersten Haupttheil seiner Darlegung leitet der Evangelist durch Vorführung zweier äußerlich in keinem zeitlichen Zusammenhange stehenden Vorgänge ein. Können sie darum nur einer inneren Verwandtschaft nach hier im Anfang zusammengestellt sein, so beweisen Kap. 4, 1 u. 14 die beiden einleitenden einander ähnlichen Formeln: *πλήρης πν. ἁγ. ὑπέστρεψεν* und *ὑπέστρεψεν ἐν δυνάμει τοῦ πνεύματος*, daß dieselben für den Evangelisten nach zwei verschiedenen, einander ergänzenden Seiten das in allem Thun Jesu sich darstellende Walten und Wohnen des Geistes Gottes in sonderlicher Weise erkennen ließen. Von dem letzten der beiden Vorgänge ist nun bereits längst anerkannt, daß er wie eine Art Programm der weiteren Schilderung vorangestellt. Da nun aber dem Evangelisten die erste Perikope unter gleichem Gesichtspunkt mit der zweiten sich darstellt und überdem auch die Schlußbemerkung zur

Versuchungsgeschichte V. 13: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ den in ihr vollzogenen Kampf und Sieg als bei späteren Vorgängen wiederholt erscheinen läßt, so kann diese Zusammenstellung nur den Zweck haben, anzuzeigen, daß das in diesem ersten Haupttheil bis zu seiner Hingabe in den Tod, bei deren Beginn die Darstellung des Evangeliums Kap. 9, 45 zunächst abbricht, verzeichnete Wirken Jesu nach den beiden angedeuteten Seiten, der negativen wie positiven, als Selbstbewährung Jesu als mit dem Geiste Gottes Erfüllten aufgefaßt werden soll. Dabei will der Evangelist keineswegs eine das Wirken Jesu fortdauernd begleitende Darstellung in diesem Theile geben; er stellt ausweislich der hierauf angewandten Formeln καὶ ἐγένετο, ἐγένετο δὲ äußerlich nicht zusammenhängende Begebenheiten für seinen Zweck zusammen. Hingegen beweist die häufige Hervorhebung des Eindrucks, welchen Jesu Auftreten auf das Volk macht (Kap. 4, 38. 39. 4, 43. 5, 11. 15, 26) und dabei die Kennzeichnung desselben als eines unmittelbaren und unbeabsichtigten durch den Hinweis, wie oft Jesus dem voreiligen Hingeben an den Eindruck seitens des Volkes gewehrt hat (Kap. 4, 46. 5, 10. 16, 22), wie sehr es dem Evangelisten darauf ankommt, zu erweisen, daß die von ihm berichteten Vorgänge thatsächlich zur Selbstbezeugung Jesu gedient haben.

Im einzelnen stellt der Evangelist dann Kap. 4, 14 bis 5, 26 vier sehr verschiedene Thaten Jesu zusammen, um gleichsam in einem Ensemble zu zeigen, durch welche Werke sich das Auftreten Jesu in Kraft des Geistes bekundete: die Heilung zu Kapernaum, den wunderbaren Fischzug, die Heilung des Aussätzigen und die dem Gichtbrüchigen ertheilte Vergebung der Sünden. Dieser ersten Gruppe folgt eine andere, die Vorgänge zusammenstellt, welche mehr hervortreten lassen, was Jesus dem Volke zu bringen gesandt und gewillt war; es wird an der Berufung des Zöllners (Kap. 5, 27—32) Jesu Kommen die Sünder zur Buße zu rufen, an der Lebensart der Jünger (V. 33—39) die Heraufführung einer neuen freudenreichen Zeit, an Jesu Verhalten an den Sabbathen (Kap. 6, 1—11) sein Wille nicht zu knechten sondern zu lösen, an der unter Vorbereitung durch Gebet erfolgten

Auswahl der Jünger aus der ihm zuströmenden Menge (V. 12—19) Jesu Absicht eine neue nicht auf irdischen Banden beruhende Gemeinschaft zu gründen, an der Bergpredigt (V. 26—49) das neue von ihm gebrachte Lebensprincip aufgewiesen. — Der durch dies Auftreten hervorgerufene Eindruck wird dann durch drei weitere Vorgänge in seiner Tiefe und Allgemeinheit klar gemacht, so daß der Eindruck von der Macht seines Wortes (Kap. 7, 1) an dem Glauben des heidnischen Centurio (Kap. 7, 1—10), der Eindruck seiner Machtthaten an dem Erfolge der Erweckung des Jünglings von Nain (V. 11—17), der Eindruck seiner aus allem hervorleuchtenden, selbst in Israel neuen und befremdenden Geistesart (V. 19: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος) von der Gesandtschaft des gefangenen Täufers V. 18—23 gekennzeichnet wird.

Ausnahmsweise fährt der Evangelist dann einmal akoluthistisch fort; aber dennoch will er nicht einfach die geschichtliche Fortsetzung des Vorigen geben und auch das Folgende nicht einmal unter den gleichen Gesichtspunkt mit demselben bringen. Denn wider seine sonstige Gewohnheit hebt er gerade diesmal die innere Verschiedenheit des in beiden Abschnitten Berichteten selbst hervor (V. 24: ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου). Unverkennbar wirft Jesus auch in dieser Rede einen Rückblick auf das Verhalten des Volkes zum Täufer wie zu ihm selber, wenn er zu verstehen gibt, daß er seinem im Evangelium seit Kap. 5, 27 geschilderten Auftreten zu Folge dem Volke als ein ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν gelte und demselben ebenso wenig recht sei wie der Täufer. Wenn er dann zu dem Schlusse kommt, daß er nur denen sich zuwenden könne, welche eine solche Zuwendung rechtfertigten, so erscheint dieser Abschnitt auch seitens des Evangelisten dazu hier aufgenommen, die im ferneren Verlaufe seiner Darstellung bekundete Beschränkung der Wirksamkeit Jesu auf einen kleinen Kreis im Volke zu begründen und aus der Geistesart Jesu zu erklären. Jene akoluthistische Anreihung dieses Abschnittes an den vorigen aber soll dann zugleich, ähnlich wie die weltgeschichtlichen Daten in der Vorgeschichte, diese neue Wendung im Verfahren Jesu, seine Beschränkung auf einen kleineren Kreis, geschichtlich feststellen.

Im weiteren Verlaufe der Darstellung folgt dann eine Anzahl von Abschnitten, welche diese Scheidung im Volk und deren Folge im Verfahren Jesu noch näher zur Anschauung bringen. Es folgt nämlich 1) die Perikope von der bußfertigen Sünderin, in welcher der Gegensatz des sich von Jesu zurückhaltenden Theiles des Volkes und des seinem Dienst ergebenen scharf ausprägt (7, 36—50); 2) die Angabe über die wenigen Frommen, von welchen Jesus nur Unterstützung anzunehmen vermochte (Kap. 8, 1—3); 3) das Gleichnis von vielerlei Acker (Kap. 8, 4—18) mit seinem Hinweise auf die wenn auch in verschiedener Weise ihm widerstrebende Mehrheit des Volkes; 4) die Lossagung Jesu von seinen ihn selbst nicht verstehenden Verwandten (V. 19—21); 5) die Ueberfahrt nach Gadara (Kap. 8, 22—39) — denn so muß der Abschnitt nach V. 22 und dem einfach fortfahrenden *καὶ κατέπλευσαν* V. 26 begrenzt werden) mit ihrer Erfahrung, daß die mächtigsten Wunder (V. 25 u. 36) Jesu auf einen Theil des Volkes sogar nur abstoßend wirkten; 6) die Rückkehr von dort (V. 40—56) mit der Auswahl des Jairus und des blutflüßigen Weibes aus der Zahl der ihn Erwartenden (V. 40), weil er bei ihnen Glauben fand (V. 48—50), um ihnen zu helfen, während er von seinen Werken nicht geredet haben will. Das *ἐγένετο ἐν τῷ ὑποστρέψαι κτλ.* V. 40 stellt ebenso den äußeren und inneren Zusammenhang beider Vorgänge heraus, wie es den letzteren durch die Einführung mit *ἐγένετο* als eine besondere Begebenheit kenntlich macht.

Den Schluß dieses ersten Haupttheiles machen dann Vorgänge, an welchen die sonderliche Bewährung des Geistes und der Kraft, welche in Jesu wohnt, innerhalb des Kreises seiner Auserwählten (9, 1) klar wird. Denn es wird berichtet, wie Jesus seinen Jüngern von seiner Kraft zu einem dem seinen gleichartigen Thun Macht und Auftrag gibt (Kap. 9, 1—6), wie er gegenüber der Unklarheit der Unempfänglichen wie eines Herodes über ihn (V. 7—9) durch Machtbeweise gleich der durch die Hand seiner Jünger gehenden Speisung der Fünftausend (V. 10—17) zum vollen und klaren Bekenntnis über seine Person als den Christ (V. 18—27) führt, zur Befestigung in demselben die Vertrautesten zu Zeugen seiner Verklärung und des abermaligen Zeugnisses des Vaters über ihn macht

(V. 23—26), endlich allen sich durch die Heilung des ihnen selber unheilbaren Dämonischen ἐν τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ offenbart.

Diese Bezeugung Jesu vor seinen Jüngern geschieht indes beidemal nicht, ohne daß ihnen zugleich gesagt wird, was bis zur vollen Offenbarung Jesu als der Christ ihm selber noch widerfahren muß und sie in seiner Nachfolge auf sich nehmen müssen (V. 22—27. 31. 44 u. 45), von welcher Rede sie freilich bei ihrem Erstaunen über seine Herrlichkeit nichts fassen noch verstehen. So wird hier der am Anfang dieses Haupttheiles sofort ausgesprochene Gegensatz zwischen dem, als welchen sich Jesus bezeugt und bewährt, und dem, was ihm seitens des Volkes widerfährt, noch in gesteigertem Maße ausgesprochen. Daraus ist zu schließen, daß wir hier am Ende des ersten Haupttheiles stehen. Die bisherige Darstellung hat nun eine zweifache Erwartung rege gemacht, daß der Evangelist den Eintritt der angekündigten, hier und da bereits hervorgetretenen Verwerfung Jesu durch sein Volk schildern und zugleich die Bewährung Jesu mitten in dieser den Ausgang seines Lebens herbeiführenden Verwerfung in gesteigertem Maße aufzeigen wird.

Dieser Erwartung entspricht indes das Nächstfolgende keineswegs; erst Kap. 18, 31 tritt die Absicht des Evangelisten hervor, derselben von da ab zu entsprechen, indem er dort die Leidensankündigung wieder aufnimmt und in derselben zugleich auf die letzte und vollste Bewährung Jesu als der Christ mitten unter der Verwerfung durch's Volk hinweist.

Wenn nun aber hier Kap. 9, 46 ein andersgearteter, neuer Haupttheil des Evangeliums anhebt, so kann derselbe um so weniger dem gleichen Zwecke wie dem vorigen dienen, als bei dem vollen freien Walten des Evangelisten über den Stoff er demnach die beiden Hauptwendungen im Leben Jesu, einmal die Bewährung seiner selbst an allen und dann die Beschränkung derselben wie seines Wirkens überhaupt auf die Empfänglichen nach dem Heraustreten der geistlichen Unempfänglichkeit der Menge, zur Darstellung gebracht hat. In der That tritt auch äußerlich ein Unterschied zwischen dem ersten und diesem zweiten Haupttheil hier heraus. Kamen bisher überwiegend Thaten zur Mittheilung, so wiegen im weiteren Gespräche nur Reden vor. Diese Verschiedenheit hätte von

je her eine besonnene Beurtheilung des Evangeliums hindern sollen, die beiden Theile nach localen oder chronologischen Gesichtspunkten sondern zu wollen. Welcher Gesichtspunkt nun der Zusammenstellung dieses zweiten Theils zu Grunde liegt, wird wiederum nur den eigenen Andeutungen des Evangeliums entnommen werden dürfen.

Da es hier am Anfange des Theils gleich wieder zwei, wenn auch nur kleine akoluthistisch weder mit dem vorangegangenen (V. 46: *εἰςῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς*) noch mit den folgenden Abschnitten (V. 51: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας*) zusammenhängende Vorgänge ohne jede Angabe über Ort und Zeit ihres Geschehenseins bringt, so liegt von vorn herein die Vermuthung nahe, sie würden, ähnlich wie Kap. 4, 1 die Anfangs-Perikopen, den Grundgedanken des Theils kennzeichnen. Beide führen nun auch gleichmäßig zu einer Aussprache Jesu über die Anforderungen, welche er an seine Jünger stellt; beide stehen dabei ähnlich, wie Kap. 4 die beiden Vorgänge, in dem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. Während nämlich Jesu erstes Wort Kap. 9, 46—48 das Maximum wahrer Jüngerschaft ausspricht, bekundet das zweite V. 49—50 das Minimum derselben, deren Grundmerkmal im Handeln *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* besteht.

Die hiedurch nahe gelegte Voraussetzung bestätigt sich im Folgenden durchaus. Es folgen lauter Aeußerungen Jesu über den von seinen Jüngern zu bewährenden Sinn und Geist, wie sie bei den verschiedensten Gelegenheiten und keineswegs lediglich mit Bezug auf die Zwölfe gethan. Die ersten weisen darauf hin, daß Jesu Anhänger belebt sein müssen von seinem Eifer zu erretten (Kap. 9, 51—56), von einem der Welt ganz und gar abgewandten Sinne (V. 57—62), von dem Verlangen mitten in der feindlichen Welt auf alle Weise die Friedensarbeit Jesu fortzusetzen (Kap. 10, 1—16); denn das ist die Grundforderung der an die Siebenzig gerichteten Ermahnung. Es folgen dann Reden Jesu, wie das bei der Rückkehr der Siebenzig gesprochene Wort, in welchem er zu bedenken gibt, daß seine Jünger nicht sowohl der Stellung, welche sie auf Erden durch ihre Werke einnehmen, sondern ihrer Stellung im Himmel eingedenk bleiben müssen (Kap. 10, 17—24); daß sie, je größeres ihnen zu erfahren gegeben, wie Jesus lobpreisend ihnen

vorhält, mit dem Geleisteten nie zufrieden Gott am Nächsten zu dienen haben (Kap. 10, 20—37: Gleichnis vom barmherzigen Samariter), überhaupt nicht nach Wunsch und Neigung, sondern unter Harren auf Jesu Weisung das letzte Theil zu erwählen haben (Kap. 10, 38—42). Mit dem Bericht, wie Jesus seinen Jüngern in seinem Sinn und in seiner Weise zu beten gelehrt (Kap. 11, 1—4) und wie er zu gleichem Eifer am Gebet ermahnt (V. 5—13; vgl. bes. V. 13), kommt dann der erste Abschnitt dieses Hauptheiles zum Abschluß.

Eine längere Verhandlung Jesu mit den Pharisäern und unter dem Volke (Kap. 11, 14—54) legt dann den unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Geiste Christi, durch welchen das Reich Gottes kommt, und dem ihm feindlichen Sinne in Israel dar, welcher anfangs dem Sinne Jesu zu weichen schien, dann aber um so gewaltiger zurückkehrte (V. 14—26) und nur da allein nicht zurückkehren kann, wo man sein Wort bewahrte (φυλάσσειν V. 27. 28; vgl. Kap. 10, 38—42), was bei der ganzen γενεὰ αὕτη πονηρὰ nicht der Fall war, da sie das ihr gegebene Licht unter den Scheffel stellte (V. 29—36), am wenigsten aber bei den Pharisäern, welche in geradem Gegensatz zu Jesu nur τὸ ἔξωθεν in's Auge fassen und τὸ ἔσωθεν unbeachtet lassen (V. 37—52). Nachdem der Evangelist also zuerst diesen Gegensatz durch Reden Christi dargelegt, läßt er nun zur weiteren Aufhellung des Unterschiedes Warnungen Jesu folgen: 1) vor dem Sauerteige pharisäischer Heuchelei, welche das Inwendige und Auswendige des Menschen in Widerspruch setzt, verbunden mit Jesu Ermahnung zur Offenheit und Bekenntnistreue (Kap. 12, 1—12); 2) vor der πλεονεξία, welche bei den Pharisäern mit jenen Hand in Hand gieng, der Jesus das Trachten reich zu sein in Gott entgegenstellt (Kap. 12, 13—53); 3) vor der falschen Sorglosigkeit des pharisäisch gesinnten Volkes, welche die Bedeutung der Zeit für's ewige Heil nicht achtet (V. 54. 59) und durch Versäumnis der zum Fruchtbringen gegebenen Zeit das Gericht über sich herbeizieht (Kap. 13, 1—9), während doch, wo es Bande des Satans zu lösen gibt, jede Stunde die beste dazu ist, wie Jesus durch Vorgang und Wort lehrt (V. 10—17).

Wenn uns darauf im Evangelium zwei Aeußerungen Jesu, zwei Gleichnisse begegnen, welche, da dies nicht angemerkt, nicht

um der Gleichzeitigkeit mit dem Vorigen halber hieher gesetzt sein können, auch nicht der Aehnlichkeit des Gedankens nach sich dem Vorigen anschließen, hingegen untereinander wiederum im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung stehen, so bietet sich dadurch die Vermuthung dar, daß mit ihm ein weiterer Fortschritt in der Darstellung des zweiten Haupttheiles gemacht werden soll. Da nun das eine, das Gleichnis vom Senfkorn, die zunehmende Ausbreitung und das andere, das Gleichnis vom Sauerteige, die alles durchdringende Kraft des Reiches Gottes, wie es sich in der Welt darstellt, ausspricht, so kann der hier gemachte Fortschritt der Darstellung nur darin bestehen, daß nach der Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Jesu über den Sinn und Geist, das Wesen des einzelnen Jüngers Jesu nun eine Zusammenstellung solcher folgen soll, welche die Gemeinschaft der Jünger, das Reich Christi als das Reich Gottes auf Erden besprechen und verhandeln. Dieser Auffassung gereicht zur Bestätigung, daß im weiteren Verlauf des Evangeliums des Reiches Gottes öfter gedacht wird denn zuvor: Kap. 13, 29. 14, 15. 16, 16. 17, 20. 21. 18, 16. 17. 24. 25. 29, und zwar nicht wie in den vorhergehenden Abschnitten nur gelegentlich und nebenbei, wie z. B. bei Angabe des Gegenstandes der Verkündigung Jesu und seiner Jünger (vgl. Kap. 4, 43. 8, 10. 9, 11. 27), sondern als Hauptgegenstand der Besprechung.

So handelt Jesus gleich im nächsten Abschnitte von dem schwierigen Eintritt in's Reich Gottes, welchen zu erringen vielen von aller Welt Enden gelingen wird (Kap. 13, 22—30), von dem aber trotz seines äußeren Herr-Herr-Sagens das prophetenmörderische Jerusalem ausgeschlossen werden würde (V. 34. 35). Weiter folgt dann eine Verhandlung im Hause eines Obersten der Pharisäer, in welcher Jesus im Gegensatz zu der Art, wie der Pharisäer bei seiner Einladung verfahren (V. 2—6) und dazu, daß jeder in ihrer Gemeinschaft nur das Seine suche (V. 7—11), sein Reich schildert, wie es alles für sie bereit hält (V. 15—17) und die Gleichgültigen ebenso wie die in der Welt Nichtsgeachteten zu sich einladet (V. 18—21). Dieser Rede mit ihrem Hinweis auf die Allgemeinheit der Einladung zum Reiche Gottes dient die folgende Rede zur Ergänzung, indem sie die Höhe der sittlichen Anforderungen

vor Augen führt, durch deren Erfüllung die Berufenen erst zu wahren Gliedern des Reiches Gottes werden und so die Schranke jener allgemeinen Einladung aufzeigt (V. 25—35). Durch eine ganze Reihe nun folgender Aussprüche Jesu wird das in beiden Reden Gesagte nach einzelnen Seiten noch mehr specialisirt. So wird zuerst der pharisäischen Verwerfung der Zöllner und Sünder in Israel gegenüber das Verhalten des Reiches Gottes in den drei Gleichnissen vom verlorenen Schaf, Groschen und Sohne erwiesen (Kap. 15). Dann wird im Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Kap. 16, 1—9) die Hingabe von allem in den Dienst des Reiches Gottes als die wahre Klugheit nachgewiesen, wobei zur Vermeidung verkehrter Anwendung des Gleichnisses die Unvereinbarkeit der Gottesfurcht mit der Untreue (V. 10—13) durch hinzugefügte Aussprüche Jesu gewahrt wird. Gegenüber der Gewinnsucht der als φιλαργύροι bezeichneten Pharisäer gibt darauf Jesus diesen zu bedenken, daß es viel nöthiger sei, dem Reiche Gottes Gewalt anzuthun, als nach dem, was bei Menschen hoch gelte, zu trachten, und auch auf das Kleinste in dem unvergänglichen Gesetz Gottes zu achten (V. 14—18), und zuerst an dem Beispiel des reichen Mannes, wie, wer jenes allein für τὰ ἀγαθὰ ἑαυτῶν in diesem Leben achte, nimmer zu dem wahren Gut des Reiches Gottes gelange. Die folgende Rede an die Jünger bringt dazu noch eine Ergänzung nach einer anderen Seite, indem sie vor aller Selbstgerechtigkeit warnt und verbietet, ebenso über die Versündigungen anderer selbstgerecht zu urtheilen und sich selber das eigene Thun zum Verdienst anzurechnen (Kap. 17, 1—10). Dann folgt noch die Erzählung von der Heilung des dankbaren Samariters (V. 11—19), mit ihrem Hinweis auf den (V. 6) als Kraft zu allem Guten hervorgehobenen Glauben, der den Vorzug habe vor dem bloßen Thun des Gebotenen.

Der zweite Haupttheil schließt dann mit einer Collection von Abschnitten, welche sich sämtlich auf die Offenbarung des Reiches Gottes wenn auch in verschiedener Weise beziehen. Der Erklärung Jesu über die nicht in die Sinne fallende Erscheinung des Reiches Gottes (Kap. 17, 21. 22) tritt ein den Jüngern ertheilter Aufschluß zur Seite (V. 23—37), daß die nach den Tagen des Menschensohnes schließlich eintretende Offenbarung desselben nur unter dem Gericht

über die in Sünden verstockte Welt erfolgen werde. Diese Offenbarung εἰς ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν heißt eine weitere Rede die Jünger unter allen Widerwärtigkeiten der Welt unabläßig erflehen (Kap. 18, 1—8). Es wird dann die Art des göttlichen Urtheils an dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (V. 9—14), an der Zuerkennung des Reiches Gottes an die von den Jüngern zurückgewiesenen Kinder (V. 15—17), am Verfahren Jesu mit dem reichen Jüngling (V. 18—27) und an dem Ausspruch Jesu über das um das Reich Gottes willen Gethane (V. 28—30) deutlich gemacht.

Der Schluß des zweiten Haupttheiles des Evangeliums muß hier angenommen werden, weil die Kap. 9, 44 gegebene Leidensverkündigung nur in feierlicherer und ausführlicherer Weise mit der gleichen Bemerkung über das Nichtverständnis der Jünger Kap. 17, 31—44 wiederkehrt. Daß sie aber hier in einer Aeußerung vorkommt, welche zugleich mit ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσ. eingetheilt wird, zeigt an, daß hier nun wirklich folgen soll, worauf wir schon durch den ersten Haupttheil hingewiesen waren: die Zeichnung der Selbstbewährung Jesu als des Christs unter der energisch geltend gemachten Feindschaft des Volkes Israel. Der dazwischengetretene Haupttheil Kap. 9, 46 bis 17, 30 ist indes zu umfangreich, um nur für eine Episode gehalten werden zu dürfen; und es wird aus der Art, in welcher sich dieser jetzt beginnende Schlußtheil zu ihm verhält, die Bedeutung desselben für die Oekonomie des Evangeliums erschlossen werden müssen.

Daß die Uebernahme der Leiden in keinem Widerspruche mit der früher gezeichneten Selbstbewährung Jesu als des Christs steht, hebt der Evangelist von vorn herein durch die Mittheilung ihrer Ankündigung, wie durch die in sie eingeschlossene Zurückweisung auf die Weißagung des Alten Testaments hervor, nach welcher πάντα τὰ γεγράμμενα an dem Christ bei seiner Erscheinung als Menschensohn in Erfüllung gehen solle. Indes die vom Evangelisten vorangestellte Ankündigung des Hinaufzugs Jesu nach Jerusalem weist ferner darauf hin, daß dieser fortan zu schildernde Hinaufzug auch nach seinem gesamten Verlaufe wie im einzelnen der Bewährung Jesu nicht nur zum Abschluß gedient, sondern dieselbe noch in besonderer Weise vollendet habe. In welcher, läßt der Evangelist

sofort durch die Voranstellung der Perikope über die Heilung der Blinden in Jericho erkennen, welcher im Widerspruch mit dem Volke Jesum als Sohn Davids d. i. als König in Israel begrüßt und von Jesu im Widerspruch mit denen, welche seinen Zuruf ersticken wollen, herzugerufen und um seines Glaubens willen geheilt wird (Kap. 18, 35—43). Je mehr die Voranstellung dieser Geschichte als eine beabsichtigte erscheint, um so mehr muß in ihr der Wink gefunden werden, daß der Evangelist zeigen will, wie Jesus durch seinen Hinaufzug sich nicht nur als mit dem Geist erfüllt erwiesen, sondern gemäß dieser seiner Salbung sich auch als König des Reiches Gottes bewährt habe. Bei dieser Absicht hatte der Evangelist alle Veranlassung, um die rechte Einsicht in Jesu messianische Königswürde zu gewähren, den zweiten Hauptteil mit seinem Nachweise der Anforderungen Jesu an seine Reichsgenossen wie seiner Reichsgedanken überhaupt vor dieser Fortsetzung der Schilderung seiner Selbstbewährung einzuschalten. —

Sichtlich weilt nun der Evangelist bei den Vorgängen in Jericho, aus welchen er jene Heilung vorausgenommen, länger, weil sie für die Art charakteristisch, in welcher Jesus sich als Davidssohn und König im Reiche Gottes bewähren wollte. Daß diese Vorgänge in den Augen des Evangelisten wirklich nach dieser Seite bedeutungsvoll, läßt die Bemerkung Kap. 19, 11 erkennen: *ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν κτλ.*, und er also das Gleichnis nur für einen weiteren Aufschluß über das zuvor eingeschlagene Verfahren erklärt. Durch seine Einkehr bei Zachäus hat Jesus bezeugt, daß er in dem derzeitigen Stadium seiner Herrschaft sein Königtum nicht zum Gericht sondern zum Heil der Abrahamssöhne verwalten will (Kap. 19, 1—10) und weist dann in dem Gleichnis Kap. 11—27 auf den Unterschied zweier Perioden seiner Reichsverwaltung hin, auf den Unterschied der verantwortungsvollen Verwaltung der den Seinen anvertrauten messianischen Reichsgüter durch dieselben, und der Zeit des Gerichts über die untreuen Verwalter, wie über die sich auflehnenden Widersacher. Nach diesem Eingang geht der Evangelist erst über zur Darstellung des Einzuges in Jerusalem, freilich auch nur in einer seinem Zweck entsprechenden Weise (Kap. 20, 1). Er berichtet von der Huldigung

als König, welche Jesus zu Jerusalem annimmt (Kap. 19, 28—40), der Androhung des Gerichts über die sich wider ihn empörende Stadt (V. 41—44), der Ausübung messianischer Machtbefugnis im Tempel (V. 45—48), der Nöthigung seiner Widersacher zur stillschweigenden Anerkenntnis seiner Macht (Kap. 20, 1—9) und dem Aussprechen des Urtheils über ihr Verhalten zu Jesu in dem selbst für jene kaum misdeutbaren Gleichnis von den Weingärtnern (V. 10—19). Der Evangelist berichtet ferner, wie Jesus in Jerusalem bei der Frage über den Zinsgroschen durch überraschende Scheidung dessen, was Gottes und was des Kaisers ist, seine Feinde unfähig macht, ihm etwas anzuhaben (V. 20—26; *οὐκ ἴσχυσαν ἐπιλάβεσθαι αὐτοῦ* V. 21 u. 40), dieselben sogar durch Beantwortung der ihnen selbst unbeantwortbaren Zweifelsfrage der Sadduzäer über die Auferstehung zur Anerkennung seiner selbst zwingt (V. 27—40) und endlich zum Eingeständnis der menschlichen und göttlichen Hoheit des Christs, der er ist, bringt (V. 41—44). Der Evangelist berichtet dann, wie Jesus in Jerusalem selber als Weltenrichter auftritt, indem er den Pharisäern ein *περισσότερον κρῖμα* zuerkennt (V. 43—47), unter der Menge der dargebrachten Opfer das Scherflein der Wittwen allein als Gott wohlgefällig anerkennt (Kap. 21, 1—4) und Jerusalems wie der Seinen Geschick in der bevorstehenden Entwicklung bis zu seinem sichtbaren Wiedererscheinen (V. 5—36) vorherbestimmt.

Dieses Auftreten Jesu als König in Israel wird nun allerdings bald und gemäß seiner eigenen Ankündigung beim Hinaufzuge und von den durch dasselbe um so mehr aufgestachelten feindlichen Mächten in Israel, welche das Volk hinter sich herziehen, unterbrochen. Darum führt der Evangelist zuerst Kap. 22, 1—6 diese feindlichen Mächte auf. Das durch sie herbeigeführte Leiden Jesu stellt der Evangelist nicht dar, ohne wiederholt hervorzuheben, daß es Jesu zwar bekannt gewesen (V. 21—23) und von ihm als ein göttliches Muß anerkannt ward (Kap. 22, 7. 37. 52). Sein Bericht erfolgt dabei in der Weise, daß aus ihm erhellt, daß Jesus sich gerade durch seine Uebernahme und Ueberwindung gleicherweise wie durch sein Thun und Auftreten als der Christ Gottes und König im Reiche Gottes, als *κύριος* bewährt habe.

Dieses tritt gleich in dem Berichte des Evangelisten über Jesu Vorbereitung auf's und seinen Eintritt in's Leiden hervor. Derselbe berichtet, wie Jesus in wunderbarer Weise den Ort erwählt, in welchem er das Bundesmahl des Alten Bundes zum letztenmal gefeiert wissen wollte (V. 14—16), um an dessen Stelle für die Zeit bis zur vollen neutestamentlichen Erscheinung des Reiches Gottes ein Mahl des Gedächtnisses an seinen durch den Verräther herbeigeführten Tod einzusetzen (V. 17—23), bei welcher Gelegenheit er seinen zunächst gleich ihm nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen berufenen Jüngern die künftige Herrschaft in seinem Reiche zuspricht (V. 24—30). Dann läßt der Evangelist den Bericht über drei Vorgänge an jenem Abende folgen, durch welche Jesus sich und die Seinen auf die Stunde seines Leidens rüstete (vgl. V. 38: ἵνα μὴ εἰςέλθῆτε εἰς πειρασμόν), die Verheißung seiner Fürbitte für Petrus bei dem ihm angekündigten Fall (V. 31—34), die Ermahnung der Jünger zur Kampfbereitschaft (V. 34—38), das Gebet in Gethsemane (V. 39—46). Bei der dann folgenden Erzählung über Jesu Gefangennehmung hebt der Evangelist dem Vorigen entsprechend die dabei zu Tage getretene Obmacht über seine Feinde besonders an der Enthüllung des Verräthers (V. 47—48), dem dem fleischlich kämpfenden Jünger gewährten Schutz (V. 49—51), der Beschämung der Hohenpriester durch die Rüge ihrer Hinterlist (V. 32. 33) hervor und merkt dann noch an: Jesus habe nur darum seine Macht nicht weiter gebraucht, weil es ihre Stunde und die Macht der Finsternis war nach Jesu Wissen (V. 53 b).

Bei der ferneren Schilderung des Hereinbrechens dieser Macht (V. 54; vgl. die durch συλλάβοντες kurz bezeichnete Behandlung Jesu mit der Ankündigung an die Jünger, V. 32: καὶ μετ' ἀνομῶν ἐλογίσθη und dem Vorwurfe V. 52: ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξεληλύθατε) stellt der Evangelist, wie die Vergleichung von V. 54 u. 63 lehrt, absichtlich die Erzählung von Petri Verleugnung und dem ihn rettenden Blick Jesu voran als Zeugnis gleicher Bewährung Jesu an seinen Jüngern in wie vor seinem Leiden. Dann folgt zuerst eine Zeichnung der Größe des Jesu angethanen Leides in drei Zügen: 1) die in der Verwerfung der geistlichen

Würde in minderem Maße durch seine Verhöhnung als Prophet vonseiten der Kriegsknechte (V. 63—65), in höherem Maße durch Absprechung des von ihm behaupteten Wesens als der Christ durch die geistliche Behörde (V. 66—71); 2) durch die Behandlung als eitler Schwärmer bei der Behauptung seines Königtums vonseiten sowol der römischen (Kap. 23, 1—5) wie der jüdischen Obrigkeit (V. 6—12); 3) durch den Austausch gegen den Mörder Barnabas und durch seine Ueberantwortung an dieses λήστης Stelle an's Kreuz durch's Volk wie durch Pilatus (V. 13—24). — Nach dieser Schilderung der Leidenstiefe stellt der Evangelist aus den Leidensvorgängen lauter solche Züge zusammen, welche sich zum Beweise eignen, daß Jesus sich dennoch, während ihm solches widerfährt, sich als König im Reiche Gottes erwiesen. Er berichtet, wie der Gerichtete 1) sich vielmehr als Richter, der Gnade und Recht übt, in seinem Mahnwort an die ihn beweinenden Frauen (V. 25—31), durch seine Fürbitte für die ohne Wissen an ihm Sündigenden (V. 32—34) zeigt, 2) durch die Ueberschrift am Kreuze mitten unter dem Hohne über seinen Königsanspruch dennoch als König legitimirt wird und königliche Macht selbst in Betreff der Zukunft an dem übt, der ihn als solchen anerkennt (V. 35—42), 3) während erschreckendes Gericht über die Welt rings um ihn ergeht und der Tod an ihn herantritt, als der stirbt, der durch nichts vom Vater getrennt ist (V. 43—46) und als der Gerechte, d. i. als der mit Unrecht Bestrafte, von dem Vollstrecker des Gerichts unter Bußbezeigungen der Menge anerkannt wird (V. 47. 48) und 4) ihm durch das unter des Pilatus Zustimmung bereitete Begräbnis und die Salbenbereitung der ihm auch jetzt noch dienenden Frauen (V. 55: *αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλ.*) auch in Israel gehuldigt wird (V. 49—56).

Die im Kap. 24 zum Schluß folgende Auferstehungsgeschichte verfolgt endlich auf die ausgesprochenste Weise (vgl. V. 7. 25. 26. 44—46) den Zweck, das Leiden als den nothwendigen Weg zur Herrlichkeit d. i. zur Offenbarung des wahrhaften Königtums Jesu darzustellen, also zum vollsten Document dafür zu machen, daß Jesu Leiden in ihrem vorausgesagten Ausgange nur zur Selbstbewährung Jesu als der Christ gedient habe. Der Evangelist hebt nämlich

hervor, wie der Engel Jesum als den vom Tode nicht Ueberwundenen anerkennt, während die Menschen sich darein nicht finden können (Kap. 23, 55 bis 24, 12), Jesus selbst die ihn verkennenden Emmauswanderer auf die Nothwendigkeit seiner Bewährung durch Leiden und Auferstehung aufmerksam macht (V. 13—35), durch Bezeugung seines Lebens vor den Seinen dieselben der Art zu neuer Huldigung führt, daß er sie selbst zu Dienern bei der bereits von den Propheten vorherverkündeten Art der nächsten Ausübung seiner Königsmacht annehmen kann (V. 36—49) und sich endlich durch seine Auffahrt gen Himmel als den segnend Waltenden sichtbar bekundet (V. 50—53). —

Diese hier ohne Vergleichung der Anordnung einer Aufeinanderfolge der gleichmäßig berichteten Begebenheiten in dem ersten und zweiten Evangelium angestellte Analyse des dritten Evangeliums hat durch sich selbst zur Erkenntnis einer planmäßigen Auswahl und Gruppirung der mitgetheilten Vorgänge in allen Theilen geführt, selbst in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, in welcher dem dritten Evangelisten häufig der Vorwurf der Verwirrung gemacht wurde. Eine wiederholte Durcharbeitung des Evangeliums hat uns dieselbe stets bestätigt, wenn dieselbe auch an ihren ungewisseren Punkten noch manche Berichtigung wird erfahren können.

Schon die stets wiederkehrende Erscheinung, daß bei den Einschnitten der Darstellung sich am Anfang der Haupttheile und Abschnitte eine Perikope oder ein sich gegenseitig ergänzendes Perikopenpaar darbot, welches den Gesichtspunkt klar stellte, aus dem die folgenden Begebenheiten zusammengereiht sind und betrachtet werden sollen, tritt dem Einwurfe entgegen, daß die aufgestellte Anordnung nur mühsam dem Evangelium aufgedrungen sei. Vergleicht man nun aber den Inhalt der drei Haupttheile, von welchen der erste Jesu Selbstbewährung als der Christ, der voll heiligen Geistes ist, durch Wort und That unter dem Volk wie an seinen Jüngern, der zweite den Sinn und Geist der von ihm gebildeten Jüngergemeinschaft und des mit dieser begonnenen Gottesreiches, der dritte die Bewährung des ihm als dem Christ zukommenden Königtums in Israel und im Reiche Gottes mitten unter den von dem ihm ungleich gesonnenen Israel über ihn gebrachten

Leiden und durch deren Ueberwindung vorführt, mit der dreitheiligen Aussage über Jesu Bestimmung, welche der Engel der Maria über ihn gibt und mit welcher Jesu Erwähnung im Evangelium begonnen wird — Kap. 1, 32: 1) *οὗτος ἔσται μεγάς* (vgl. Kap. 9, 43: *ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐποίει ὁ Ἰ.*) *καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* (vgl. Kap. 9, 18. 22. 23); 2) *καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυῒδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τοῦ οἶκον Ἰακώβ*; 3) *καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος* —, so wird die Uebereinstimmung dieses vom Evangelisten aus Einer Quelle aufgenommenen dreitheiligen Ausspruchs und des in den drei Theilen des Evangeliums aufgeführten Grundgedankens unbedingt auffällig erscheinen. Es kommt hinzu, daß V. 31: *καὶ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*, den Inhalt der Vorgeschichte skizzirt und V. 35 die weitere Eröffnung des Engels, daß wir so sagen, die treibende Potenz des neu beginnenden Menschenlebens benennt, wie sie vom Evangelisten später immer auf's neue hervorgehoben wird. Demnach legt sich die Annahme nahe, daß der Evangelist die zunächst der Maria gegebenen, mit *καὶ ἰδού* V. 31. 32 eingeleitete zur Vergleichung der Lebensganges mit ihr auffordernde Zusage des Engels zum Grundriß seiner Darstellung erwählt hat, auch hierin ganz historisch verfahrend. Vorgeschichte und Hauptausführung verhalten sich dabei, wie die Ankündigung der Selbstoffenbarung Jesu als des Christ und deren Erfüllung. Weil der Evangelist aber jene Erzählung von der Ankündigung der Geburt Jesu sich hatte überliefern lassen und sie nur getreu nach der evangelischen Ueberlieferung wiedergeben wollte, mußte er zum Verständnis der Engelrede V. 33 dem ihm wichtigsten Abschnitt den Bericht über die Ankündigung der Geburt des Täufers voranstellen.

Der bedeutendste Versuch, den Grundgedanken des dritten Evangeliums zu bestimmen (vgl. Hofmann a. a. O.; vgl. Grau, Neutestamentliche Schrifttum, S. 269 ff.), hat zu einem anderen Resultat geführt. Nach ihm sehen wir in diesem Evangelium die Verkündigung des in der Person Jesu erschienenen Heils der Welt inmitten des jüdischen Volkes und Landes beginnen und bis dahin

gelangen, wo es entschieden ist, daß das jüdische Volk als Volk außerhalb der aus ihm zunächst hervorgegangenen nunmehr durch die heidnische Welt sich ausbreitenden Gemeinde Jesu bleibt, welche in Folge dessen, ob sie auch viele einzelne jüdische Glieder zählt, eine heidnische wird.“ Die Behauptung, daß der Gang des Evangeliums diesen Gedanken bis auf's einzelnste entspreche, stehen von vorn herein große Bedenken entgegen. Vor allem kann diese Auffassung nicht die Sorgfalt erklären, mit welcher der Evangelist die von ihm erzählten Partien der Leidens- und Auferstehungsgeschichte aushebt, da dieser Theil für den Evangelisten bei jenem Grundgedanken nur nebensächliche Bedeutung hat. Sodann widerstrebt dieser Auffassung der in der Apostelgeschichte gegebene Befehl Jesu, von Jerusalem aus mit der Predigt des Evangeliums zu beginnen; dies war überflüßig, wenn das jüdische Volk schon bei der Auferstehung seine Stellung außerhalb der Gemeinde des Neuen Bundes genommen hätte. Endlich tritt bei dieser Auffassung des Grundgedankens die Person Jesu hinter die Zeichnung der reichsgeschichtlichen Situation ganz zurück, was mit der im ganzen Evangelium hervortretenden Auffassung der Evangelisten und seiner summarischen Inhaltsangabe des Evangeliums: Apg. 1, 1: ὧν ἤρξατο Ἰησοῦν ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν nicht stimmt.

Unverkennbar aber entspricht ein von den nachgewiesenen Grundgedanken beherrschtes Evangelium dem im Proömium aufgestellten Lehrzwecke; es ist demnach wirklich ein nach lehrhaften Motiven geordnetes Geschichtsbild.

Allerdings bedarf die damit hingestellte Ansicht von dem Evangelium zu ihrer Sicherstellung noch der Darlegung mancher anderen Beobachtungen. Vor allem wird noch der Nachweis hinzukommen müssen, daß der Evangelist in der Gruppirung und Abrundung seiner Perikopen seinem lehrhaften Zwecke gemäß frei schaltet und durch keine einem lediglich den geschichtlichen Faden verfolgenden Schriftsteller obliegende Rücksichten sich binden läßt, ohne doch der historischen Treue etwas zu vergeben und Tendenzschriftstellerei zu treiben. Will's Gott, werden dies und manche andere, zur Charakteristik des Evangeliums dienende Ausführungen diesem Versuche nachfolgen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Glaubwürdigkeit des Lutherwortes in Worms.

Von

C. Mönckeberg,
Pastor zu St. Nicolai in Hamburg.

Herr Dr. A. H. Burkhardt hat die Glaubwürdigkeit der Worte Luthers: „Hier steh' ich; ich kann nicht anders, Gott helf mir. Amen", in Frage gestellt. Herr D. Julius Köstlin ist nach einer eingehenden Untersuchung der Urkunden zu dem Resultate gekommen, daß Luthers Ausruf mehr Worte, als „Gott helf' mir", wie Burkhardt vermuthet hatte, enthalten habe; daß es aber nicht sicher festzustellen sei, wie die Worte im einzelnen gelautet haben. Schriftliche, wie gedruckte Urkunden, welche den erwähnten Forschern nicht bekannt geworden sind, lassen mich den Versuch machen, die Glaubwürdigkeit des Ausspruches zu beweisen.

Burkhardts Zweifel sind durch eine eigenhändige Aufzeichnung Spalatins erregt, welche das Auftreten Luthers in Worms betrifft und in welcher sich nur findet, daß „Luther in ganz einfacher Weise seine Rede mit den Worten geschlossen habe: „Gott helfe mir. Amen." Köstlin legt auch dieser Schrift, die sich noch im weimarischen Gesamt-Archiv befindet, ein großes Gewicht bei. Allein beide

beachten nicht, daß diese Schrift, wie sie beschrieben wird, doch nur ein Concept zu sein scheint, der erste Entwurf zu einer andern Schrift, die erst ausgearbeitet werden sollte. Darauf weisen nicht nur die vielen Fehler und Ungenauigkeiten hin (solche finden sich auch in den meisten Flugschriften, die damals herauskamen), sondern insbesondere die große Lücke von ungefähr 40 Zeilen in Luthers Rede, die schwerlich absichtslos gelassen ist, da die letzten acht Wörter der Rede, welche allein für sich gar keinen Sinn geben, ohne irgend ein Unterscheidungszeichen an den Satz, der der Lücke voraufgeht, angeknüpft sind. Auch spricht dafür, daß diese Aufzeichnung nur ein Concept war, die „Nota", welche auf eine Beilage hinweist. — Denn Spalatins Schrift besteht aus zwei Theilen, einem Bericht über das, was mit Luther in Worms vorgefallen ist, und einer Beilage, die die Rede enthält, welche Luther am 18. April gehalten hatte. Hinter dieser Rede, in der Beilage, steht aber auch, in kurzen Sätzen zusammengefaßt, die Frage des Reichsredners und Luthers Erwiderung; und hinter dieser Erwiderung Luthers steht: „Gott helff mir. Amen." Diese Beilage war unstreitig für Spalatin das Wichtigste; der ganze Bericht sollte nur zur Einkleidung dienen; selbst die Rede, die Luther am 17ten vor dem Kaiser gehalten, wird nur in wenigen Sätzen angegeben; die Rede am 18ten hatte Spalatin aber vollständig, lateinisch erhalten. Darum brach er seinen historischen Bericht von den Verhandlungen am Donnerstage ab, und fügte hinzu: „Nota. Hie folgeth die verteutscht red Doctoris Martini vor kajs. Majestät des berurten Dornstags beschehen."

Die ganze Beilage war also eine Uebersetzung, auch von Spalatins Hand geschrieben, und zweifelsohne von Spalatin selbst verfertigt; aber — von welchem Orginal? Das kann auch Köstlin nicht sagen.

Mir liegt ein Exemplar, das der hamburgischen Stadtbibliothek gehört, von einer lateinischen Schrift vor, die gerade dasselbe enthält, was, verdeutscht, die Beilage Spalatins, einer Schrift, die Burkhardt und Köstlin nicht gekannt haben, wenngleich Panzer sie unter Nr. 209 angeführt hat. Auf dem ersten Blatte steht in einem Viereck, das durch Randzeichnungen gebildet wird (an jeder Seite

eine Säule, oben eine Urne zwischen Füllhörnern, unten eine Gruppe spielender Kinder):

DOCTORIS MARTINI
Lutheri oratio coram Caesare
Carolo, Electoribus Principi
bus, et Statibus Imperii, in con
uentu Imperiali Vormaciae
die XVIII Aprilis hoc est
Fer. V. post Misericor
dia Domini habi
ta M. D. XXI.

Die Schrift hat, wie alle Flugschriften aus jenen Tagen, weder eine Angabe des Ortes, noch der Zeit, wann sie erschienen ist. Aber daß sie aus der ersten Zeit nach dem Reichstag stammt, dafür spricht schon, daß der Drucker beim Beginne seiner Arbeit keine Ahnung von der Größe des Manuscriptes, das er drucken sollte, scheint gehabt zu haben. Er beginnt auf der Rückseite des Titelblattes gleich ganz oben. „Serenissime domine imperator“, füllt aber mit Luthers Schrift nur 5 Seiten von 6 Blättern und druckt nun, um die letzten Seiten nicht leer zu lassen, erst 4 Versus ad Palatium Caesaris fixi contra Schieffer et monachum aliud (sic), dann 44 Verse: Jubilum Euricii Cordi reverendo patri doctori Martino Luthero, Vormatiam ingredienti acclamatum. MDXXI. die XVII. Aprilis. Ich besitze aber auch ein zweites Exemplar derselben Schrift, dem andern ganz gleich, auf dessen erste Seite Luther selbst mit eigener Hand geschrieben hat (auf den weißen Raum unter dem Titel, wie er es auch sonst zu thun pflegte):

Doc. Caspari
Lindemanno
Archiiatro
Ducali Saxon.

Es ist das Exemplar, das Luther selbst (wer möchte es bezweifeln, gleich nach dem Erscheinen der Schrift?) seinem lieben Hausarzt, der so oft in seinen Briefen genannt wird, der auch der Hofarzt des Churfürsten war, gesandt hat.

Kann nun noch ein Zweifel sein, daß Spalatin ein Exemplar

dieser Druckschrift vor sich gehabt bei der Uebertragung dieser Rede Luthers? Und doch ist dies unmöglich! Denn in dieser Druckschrift fehlen unten auf der zweiten Seite vier Zeilen, die in Spalatins Uebersetzung stehen. Der Ausfall der Zeilen ist leicht zu erklären durch ein Versehen des Setzers, der zwei Wörter, die mit „li“ beginnen (liberius und licentiosissimum) vertauschte; aber er läßt die Annahme, daß Spalatin diesen Druck vor sich gehabt hat, nicht zu. Dagegen bestätigt diese Druckschrift die Vermuthung, die schon sonst ausgesprochen ist, daß Luther selbst die Rede lateinisch in Druck gegeben; sowie die, daß Spalatin die Rede schon früher in Handschrift gehabt habe, als sie gedruckt erschienen ist. Und die Wahrscheinlichkeit dieser letzteren Annahme wird fast zur Gewißheit durch zwei Umstände. Zuerst: auf der königlichen Bibliothek in Dresden befindet sich noch ein sehr schönes Manuscript auf 4 Quartblättern, von denen zwei beschrieben sind, die gerade dasselbe enthalten, was die lateinische Druckschrift, ausgenommen den Titel. Ueber der Rede steht einfach: IHesus. Herr Pastor J. K. Seidemann hat die Freundlichkeit gehabt, die Handschrift noch einmal anzusehen, um uns die Gewißheit zu geben, daß in dieser Handschrift die in Druck übergangenen, wie die in Spalatins Aufzeichnung fehlenden Zeilen stehen. Eine andere Abschrift, die vor dem Druck von Luthers Rede gemacht sein muß, erkennen wir zweitens in der ersten Ausgabe der Acta et res gestae D. M. Lutheri in Comitiis Principum Vormaciae Anno MCXXI, die mir von der Lübecker Stadtbibliothek gütigst geliehen ist. In dieser ist die Druckschrift ganz und gar wiedergegeben, doch mit der Ueberschrift: Dictio D. Martini Luth. coram Caesare Carolo et Principibus Vuormatiae, feria quinta post Misericordia Domini. Aus welchem Grunde könnte die Ueberschrift verändert sein, wenn die Druckschrift mit dem Titel vorgelegen hätte, da die Rückseite des Titelblattes, wie schon bemerkt, den Anfang der Rede enthält? Die Aufnahme von Luthers Schrift in die erste Ausgabe der Acta gibt uns nun aber auch die Gewißheit, daß Luther die Rede, wenn nicht schon in Worms, doch bald darauf muß druckfertig gemacht haben; denn schon am 3. Juni 1521 schreibt Hieronymus Vehus ja von dem „unbenannten actaschreiber, der

in etlichem das widerspiel der wahrheit gesagt“ (s. Niedners Zeitschrift 1851, S. 23). Ebenso erklärt der Abdruck von Luthers Schrift den späteren Vorwurf des Cochläus, daß Luther selbst ruhmrednerisch die Wormser Verhandlungen beschrieben und dieses dadurch zu verbergen gesucht habe, daß er in der dritten Person von sich gesprochen; der Gebrauch der ersten Person in andern Stellen habe ihn aber verrathen.

In Bezug auf die Hauptfrage, die uns vorliegt, die, nach der Glaubwürdigkeit des Lutherwortes in Worms, erhält Spalatins Aufzeichnung nun wol ein doppeltes Gewicht, da sie auf Luthers eigenem Zeugnis beruht; indes ist die Aufzeichnung selbst doch von keiner größeren Bedeutung, als eine der vielen Druckschriften, welche Burkhardt anführt, die Luther in der Angabe des Spruches folgen. Denn daß Luthers Druckschrift schon früh der Verbreitung des vollen Lutherwortes entgegengetreten ist, erhellt gerade aus der ersten Ausgabe der angeführten acta. In dieser steht, wie gesagt, die ganze Schrift Luthers bis zum: „Gott helf mir. Amen.“ (Die letzten Worte deutsch. Daß vor Amen „Armen“ steht, wird von allen für einen Druckfehler gehalten.) Dann aber wiederholt der Herausgeber das Zwiegespräch Luthers mit Dr. Eck ausführlicher, und fügt Luthers Schlußsatz: „Widerrufen könne er nicht, was die heilige Schrift an mehreren Stellen behaupte“, hinzu: Cui epiphonematis loco adjecit: Deus adjuvet me!

Sehen wir deshalb von allen diesen Schriften ab, so bleibt die Frage: Widerspricht Luthers Druckschrift nur der Annahme, daß Luther in Worms gesagt: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen“? noch zu lösen.

Zunächst müssen wir Burkhardts Irrtum berichtigen, daß nach Spalatins Aufzeichnung Luther in ganz einfacher Weise seine Rede mit den Worten geschlossen habe: „Gott helfe mir. Amen.“ „Seine Rede“ hat Luther nicht mit diesen Worten geschlossen. Das sagt Spalatin nicht, sagt auch Luther nicht. Nein, im Gegentheil; Luther sagt, daß er am Ende seiner Rede gesagt habe: „Dixi.“ Dies „Dixi“ übersetzt Spalatin nicht; auch die andern Druckschriften, welche eine andere, als Spalatins Uebersetzung haben, übersetzen das Wort nicht; aber Köstlin hat im Leben Luthers an's

Ende der Rede gesetzt: „Ich habe geredet.“ Die Worte „Gott helfe mir, Amen“ stehen, wie wir gehört, erst am Ende des Zwiegesprächs mit dem Reichsredner.

Hat Luther nun behauptet, daß er selbst die Worte: „Gott helf' mir. Amen“, dem Schluß seiner Erwiderung hinzugefügt? Das liegt auch nicht am Tage. Anstößig bleibt immer, daß die letzten Worte: „Gott helf' mir. Amen“ deutsch sind. Daß Luther die Worte lateinisch gesprochen und erst beim Niederschreiben in's Deutsche übersetzt habe, wie die erste Ausgabe der acta das epiphonema lateinisch wiedergibt: Deus adjuvet me! — das möchte jetzt niemand behaupten. Der Ausruf ist zu gewöhnlich, zu unbedeutend dazu. Burkhardt selbst fühlt das ja, da er schreibt, daß Luther in ganz einfacher Weise die Rede geschlossen. Hätte Luther aber diese Worte deutsch gesprochen nach dem Schluß der heftigen Disputation, die den ganzen Saal in die heftigste Unruhe versetzte und den Kaiser vermochte, ein Ende zu machen dadurch, daß er aufstand und die Sitzung verließ, — Luther hätte diese Worte nicht hervorgehoben. Aber es sind ja überhaupt nur zwei kurze Sätze Luthers Rede hinzugefügt, in denen die beiden Hauptpunkte, um welche es sich im Streit mit Dr. Eck handelte, angegeben sind; von allem, was sonst gesprochen, sonst vorgefallen ist, sagt Luther gar nichts, wie hätte er dies unbedeutende Schlußwort anführen sollen?

Aber wie erklären sich denn diese wenigen deutschen Worte am Schluß von Luthers lateinischer Rede? Ganz einfach, als Ausdruck der Stimmung, in der Luther gewesen, als er die Rede niedergeschrieben hatte. Bei der gewaltigen Aufregung, in der Luther sich, nachdem er die Rede gehalten, bei den Angriffen des Reichsredners befand, hat er in seinem frommen Sinn gewiß zu verschiedenen Malen laut Gott um Hülfe angerufen; haben doch alle Berichterstatter, wenn auch mit verschiedenen Worten, bei verschiedener Gelegenheit einen solchen Hülferuf angeführt. Wie liegt da aber so nahe, anzunehmen, daß Luther nun auch, als er später sich wieder die ganze Verhandlung und die Folgen, die sie für ihn gehabt und die sie noch haben konnte, vor die Seele stellte, am Schluß seines Schreibens hinzusetzte: „Gott helff mir. Amen.“ Ist es doch nicht das einzige Mal, daß wir einen solchen Schluß am Ende eines Schriftstücks

finden. Wir wollen nur erwähnen, daß auch „Das ernstliche Gebet, so Luther auf dem Reichstage zu Worms gethan", endet mit einem „Gott helf mir. Amen" (Erl. A. 64, 289); auch hinter der Schrift „Von Bereitung zum Sterben" steht: „Daß helff uns Gott. Amen" (Erl. A. 21, 274).

Aus diesen Gründen kann dem Schlußwort von Luthers Druckschrift keine Bedeutung für die Entscheidung der Glaubwürdigkeit des Lutherwortes beigelegt werden.

Nun könnte man aber der ganzen Schrift, als Zeugnis, daß Luther selbst von dem Lutherworte nichts gewußt, ein Gewicht beilegen. Ja, man könnte dieser Rede noch die anderen Schriftstücke hinzufügen, in denen Luther sich über die Geschichten und Handlungen auf dem Reichstage erklärt hat, sein Sendschreiben an den Grafen von Mannsfeldt (Erl. A. 53, 71), das, was er im Jahre 1546 in Eisleben über Tisch mitgetheilt (Erl. 64, 366), Briefe, die er geschrieben, u. s. w., — in keinem finden wir eine Hindeutung auf unsern Lutherspruch. — Allein Luthers Schweigen von diesem kann uns noch weniger ein Zeugnis gegen die Wahrheit sein, als für andere Thatsachen aus seinem Leben sein ausdrückliches Zeugnis ein Beweis ist. In der Mittheilung über die Wormser Geschichten in Eisleben (Erl. A. 64, 370) kommt z. B. vor: „Dieweil ich redete, begehrten sie von mir, ich sollt es noch einmal wiederholen mit lateinischen Worten; aber ich schwitzte sehr, und war mir des Getümmels halber sehr heiß, und daß ich gar unter den Fürsten stund. Doch sagte Herr Friederich von Thun zu mir: ‚Könnt ihrs nicht thun, so ist es genug, Herr Doctor!' Aber ich wiederholte alle meine Worte lateinisch!" Nach dieser Darstellung hatte Luther seine Rede also zuerst deutsch gehalten; nun aber erklärt Köstlin die Behauptung, daß Luther zuerst deutsch geredet, für sicherlich falsch (Osterprogramm, S. 19)! Für Luthers Darstellung lassen sich zwar wohlzubeachtende Zeugnisse anführen. In dem Bericht, den Jacob Krel am 30. April 1521 seinem Herrn, dem Freiherrn Schweickart zu Gundelfingen, aus Worms sandte, heißt es: „Do hatt ein Doctor von Trier — eine schöne red erstlich in latein und nachmals in deutsch gethon — Darauff Doctor Luther mit lauter stim, also daß ydermann im großen sal hatt hören mögen, ge-

antwurtt erstlich in teütsch vnd nachmals in latein." Dann die Druckschrift selbst, bei der Köstlin die angeführte Behauptung macht: „Römisch. Kai. Mat. Verhörung, Rede vnd widerrede D. M. Luthers" (Burckhardts II.) und die Köstlin selbst für die älteste hält, die sagt: „Luther hat allewege im Ersten zu teutsch und zu dem letzten in Latein geredet." Spalatin schreibt in seiner: Epitome Actorum D. M. Lutheri in conventu Vormat. 1521: „Dixit primo germanice, deinde latine", wenn er auch in seinem Bericht zu Luthers Rede (bei Förstemann) schreibt: „Luther hat ein fürstlich red, antwort und entschuldigung zu latein vnd teutsch gethun." Auch kann nicht wenig gelten, was Selnecker in seiner Lebensbeschreibung Luthers hat, wenn diese gleich erst 1576 erschienen ist; er schreibt: Eccius redete allezeit 'erst lateinisch, darnach deutsch, und wiederholte allezeit, was er lateinisch gesagt hatte; Lutherus aber gab erstlich seine Meinung deutsch zu verstehen, darnach im Latein; und das that er deutscher Nation zu Ehren, in welcher das Licht des Evangeliums erscheinen sollte. Und darauf hat Caspar Sturmius, der Herold, acht gegeben und solches hernachmals öfters gerühmt, wie ich oft aus seinem Munde gehört habe." — Aber trotz dieser Zeugnisse hat Köstlin doch wohl Recht, nicht nur wegen Peutingers, des augsburgischen Gesandten, Bericht, sondern wegen der genauen Angabe in der ersten Ausgabe der Acta. In dieser wird ausdrücklich auf den Unterschied von Mittwoch und Donnerstag hingewiesen. Am ersten Tage heißt es: „Joannes ab Eck, officialis generalis, latine primum, deinde germanice eandem sententiam protulit. Post haec D. Martinus ista reddidit germanice ac latine"; am Donnerstag aber: „respondit D. Martinus et ipse latine et germanice". Dies erklärt auch die Aufforderung des Herrn von Thun, die Rede zu übersetzen, oder es sein zu lassen; denn daß er lateinisch sie hielt, war doch der fremden Prälaten wegen die Hauptsache.

Sollte nun Luthers Schweigen über unseren Spruch gegen denselben überhaupt ein Bedenken erregen? Daß der Ausruf nicht zu der Rede gehörte, die Luther gehalten, haben wir gesehen; er war also nicht prämeditirt, sondern nur der Erguß der augenblicklichen Stimmung; als solcher konnte er auf die Hörer einen

gewaltigen Eindruck gemacht haben, ohne gerade Luther selbst so wichtig zu erscheinen. Eine Möglichkeit ist ja auch, daß der Ausspruch gar bald so in aller Munde gewesen ist und daß Luther deshalb es für überflüßig gehalten hat, ihn zu wiederholen.

Denn daß das Wort: „Hier steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helf mir. Amen!" aus Luthers Munde in Worms hervorgegangen ist, dafür spricht vor allem das Wort selbst. Ein solches Wort erfindet sich nicht so leicht, weist den Gedanken, als ob es von andern aus verschiedenen Aeußerungen Luthers auf dem Reichstag zusammengesetzt sei, durch sich selbst zurück! Eine absichtliche Erfindung würde, wie schon Knaacke in der Zeitschrift für lutherische Theologie hervorgehoben hat, einen besonderen Zweck voraussetzen, und ein solcher ist nicht zu entdecken.

Dazu kommt, daß das Wort schon unmittelbar nach dem Wormser Tage bekannt gewesen sein muß. Denn wir finden gerade diesen vollen Ausspruch in einer Schrift, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit Spalatins Aufzeichnung hat. Es ist die Druckschrift, die den Titel führt: „Die gantz handlung ßo mit | dem Hochgelerten D. Mar | tino Luther taglichen | die weyl er auff dem Keyserlichen | Reychstag tzu Wormbs ge | west, ergangen ist, auffs | kürtzest be | griffen." Burkhardt führt die Schrift unter den Urkunden als F an; er sowol, wie Köstlin suchen umsonst das Gewicht dieses Zeugnisses zu entkräften. Burkhardt selbst ist erstaunt über die Gleichheit dieses Drucks und Spalatins Handschrift, die so weit geht, daß sogar die Absätze Spalatins eingehalten sind. Und doch hat er noch nicht bemerkt, was Köstlin allerdings schon anführt, daß sich die Bemerkung Spalatins in der Nachschrift über Cochläus, kurz zusammengezogen, in der Druckschrift schon im Text, hinter Act. V, an der Stelle eines ausgefallenen Satzes findet. Nicht zu übersehen ist doch auch die Aehnlichkeit des angeführten Titels mit der zweiten Aufschrift der Spalatin'schen Handschrift, die C. E. Förstemann also angibt: „Die Handlung, so mit Doctor Martinus Luther auf dem keyserlichen Reichstag zu Worms ergangen ist, aufs kürtzt begriffen." Dazu kommt die fast buchstäbliche Uebereinstimmung der schon oben angeführten Nota vor der Rede. Daß diese Schrift älter ist, als

die ähnliche, von Burkhardt mit L bezeichnete, geht daraus hervor, daß „Luthers Sendbrief nach seinem Abschied von Worms an die Reichsstände daselbst versamlet“, sich in L findet, während F auf dem Titel hat: „Item die geleytzt brieff D. M. L. gegeben, hyrynhen auch be≡grysfen seynt.“ Der Druck dieser Schrift ist nach Knaacke's Bemerkung aus der Officin von Johann Grünenberg; das Wasserzeichen im Papier ist auf der letzten Seite (in dem Exemplar der hamburgischen Stadtbibliothek) ein Thierkopf, ähnlich dem Hunde in der Abschrift der lateinischen Rede auf der Dresdener Bibliothek. Auf der ersten Seite ist: „Wittenberg“ in's Papier eingepreßt. — In dieser Schrift findet sich an der Stelle des „Gott helf mir. Amen!“ das volle Lutherwort: „Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen.“ Und dabei ist eine Bemerkung doch auch beachtungswerth. Luther, der auf die Correctur seiner Bibelübersetzung großen Fleiß gewandt hat, hat darauf sehen lassen, daß, wo nur in einer früheren Ausgabe ein „nit“ statt „nicht“ stehen geblieben war, dasselbe verbessert würde. In allen alten Schriften, in welchen sich das Lutherwort von Worms befindet, heißt es immer: „Ich kann nicht anders!“ In diesem ältesten Druck fällt dies um so mehr auf, da unmittelbar diesem Ausruf vorhergeht: „Ich bin vberwunden durch schrifft, ßo von mir gefürt, vnd gefangen ym gewissen, ynn dem wort gottes, derhalben ich nit mag, noch wil widerruffen, dieweyl wider gewissen beschwerlich zu handlen vnheylsam vnnd vnfridlich ist.“

Ist die Erscheinung des Lutherwortes in dieser Druckschrift ganz unerklärlich, wenn Luther das Wort auf dem Reichstage nicht gesagt hat, — so gewinnt das Zeugnis, das in ihr liegt, eine Bekräftigung dadurch, daß derselbe Ausspruch sich nach Köstlins Angabe noch in einem zweiten Flugblatt aus jener Zeit finden soll, das dem Titel nach mit unserer Schrift in gar keinem Verhältnisse steht. Das Blatt führt den Titel: Ad Caesaree Maiest. interrogata D. Martini L. responsum etc. 1521. Es ist mit Knaacke zu bedauern, daß über diese Schrift keine nähere Kunde gegeben ist. Indes genügt die Eine Schrift doch schon zum Beweise, daß das Lutherwort schon in dem Jahr, da es gesprochen war, auch bekannt geworden ist.

Und das Wort muß nicht bezweifelt worden sein, als es erzählt worden ist; es hat sich verbreitet, trotz der vielen Schriften, die dasselbe nicht angeführt haben; es ist geglaubt worden noch bei Luthers Lebzeiten, in den Kreisen, die seine nächste Umgebung gebildet haben. Das ergibt sich aus der Schrift: „Acta reverendi Patris D. M. Lutheri coram Caesare Carolo V. Principibus, Electoribus et Imperii ordinibus, in Comitijs Principum Vuormatiae.“ Diese Schrift ist zuerst mit Melanchthons Historia de vita et actis rev. viri D. M. Lutheri hinter der Vorrede des zweiten Theiles der Wittenberger Ausgabe von Luthers Werken abgedruckt. Sie hat eine nicht zu verkennende Verwandtschaft mit der ersten Ausgabe der Acta et res gestae in Comitiis Principum A. 1521, von der schon mehr die Rede gewesen; aber es ist mir nicht gelungen, eine Ausgabe, die zwischen dieser und jener das Mittelglied bildet, zu entdecken. Sie ist bedeutend verändert und weiter ausgearbeitet. Dennoch ist diese zweite Ausgabe weit verbreitet, nicht nur mit Luthers Werken, auch mit den einzelnen Ausgaben von dem Leben Luthers von Melanchthon. Der Pastor in Weißenfelz Johannes Pollicarius hat beide Schriften, auch mit andern zusammen, herausgegeben und dem Fürsten Georg von Anhalt gewidmet; die Vorrede war am 20. October 1547 unterschrieben; die Ausgaben sind oft wiederholt. In dieser Ausgabe steht nun der volle Lutherspruch. Knaacke hat in der Guericke'schen Zeitschrift schon darauf aufmerksam gemacht, daß Melanchthon das Leben Luthers für die gesammelten Werke geschrieben hat, weil Luther vor dem Erscheinen aus diesem Leben abgerufen war, und daß der Druck des zweiten Theils der Werke noch bei Luthers Lebzeiten begonnen habe. Ist es zu denken, daß in jenen Tagen bei der Bearbeitung der Acta Lutheri in comitiis Wormatiae, während die erste Ausgabe von Luthers Oratio beibehalten wurde, gerade das letzte: „Got helff mir. Amen“ umgeändert wäre, wenn nicht von allen als gewiß angenommen wäre, daß Luther damals gesagt hat: „Hier steh ich, Ich kan nicht anders, Got helff mir. Amen“?

Und diese Gewißheit ist auch später nicht bezweifelt worden von denen, die sich nach dem Vorgange bei den Zeitgenossen er-

kundigt haben. Johann Mathesius gedenkt der Worte ausdrücklich in seinen im Jahre 1565 gehaltenen Predigten über Luthers Leben, und Nicolaus Selnecker, von dessen Lebensbeschreibung Luthers schon geredet ist, führt ausdrücklich an, daß Luther unter anderen die deutschen Worte dazugesetzet: „Hie bin ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen."

Nur als eine Muthmaßung wollen wir nun zum Schluß noch die Meinung äußern, daß Luther dieses volle Wort ausgesprochen habe, nachdem er die lateinische Rede deutsch wiederholt, statt des lateinischen Dixi.

2.

Melanchthons Autograph der Loci communes in deutscher Sprache.

Von

Dr. Alois Müller.

In der Olmützer kaiserlich-königlichen Bibliothek befindet sich ein die Loci communes in deutscher Sprache enthaltender Codex, eine Papierhandschrift in Folio, aus dem 16. Jahrhunderte (1553), bestehend aus 793 nur am oberen Rande beschnittenen Blättern (wovon einige leer) festen Papieres von je so ziemlich 32 Centimeter Höhe und 21 Centimeter Breite. In demselben erscheinen folgende Wasserzeichen: Der Buchstab W eigentümlich verschlungen — ein Hund mit heraushängender Zunge und gestutztem Schweife, ein Halsband um den Hals, — ein Ritterhelm — ein gekrönter Adler mit herausgestreckter Zunge und ausgebreiteten Fittigen — ein Kopf, bedeckt mit einer in zwei aufgerichtete Zipfel mit Quasten endenden, unten gezackten Kapuze — ein in der Richtung der Wasserstreifen (quer) angebrachtes Thier (Schwein??). Die Lagen sind besonders im Anfange, wo der Faden der einzelnen

Hefte sehr gut sichtbar ist, und hin und wieder auch gegen das Ende erkennbar, sonst aber schwer zu bestimmen. Wol anderen Ursprunges sind die am unteren Rande angesetzten bis E. 1 mit Tinte, dann mit Röthel geschriebenen Signaturen, Lagen von verschiedener Blätterzahl bezeichnend. Wahrscheinlich von Melanchthon selbst stammt die nicht fortlaufend, sondern partienweise gehend, am oberen Rande theils mit schwarzer theils mit rother Tinte geschriebene Foliirung. Die Schrift — Cursiv sehr festen Zuges — ist allerdings auf den ersten Blick schwer lesbar, verliert aber, wenn man sich mit ihr vertraut gemacht hat, gar bald diese Schwierigkeit. Im Durchschnitte stehen kaum über 20 Zeilen auf der Folioseite, und überall ist links ein starker Rand, hin und wieder gar etwa 4 Finger breit, gelassen. Die Tinte hat einen in's Braune gehenden Stich, gegen das Ende sind Blätter, auf welchen sie ihre ätzende Eigenschaft nicht verleugnet hat. Auf der Innenseite des Vorderdeckels steht in Cursivschrift von Elias Hutters Hand: „Diß Buch sollen meine Erben nicht von sich lassen, auch niemande gefährlicher weise allein vertrawen, ob sie auch (herausgekratzt) fl. darfir bekomen möchten." Und auf einem auf derselben Innenseite oben klebenden Papiere: „Joannes (der Eigenname mir unlesbar) dono dedit Eliae Huttero Germano a. 1600 Noribergae Antidori loco." Der Name scheint Autograph zu sein, die folgenden Worte sind von Hutters Hand. Aber besonders wichtig für die Geschichte unseres Codex ist das vorne befindliche, dieselbe Größe wie die Blätter der Handschrift habende, gestochene Bücherzeichen folgenden Inhalts: „Ex Bibliotecha (sic) Illustris ac Generosi Domini Dñi Ferdinandi Hoffman Liberi Baronis in Grunpöhel et Strecau, Dñi in Grevenstain et Janowitz, Supremi Haereditarii Curiae Magistri Ducatvs Styriae, et Supremi Marsalci Archiducatus Austriae, Sacratiss.mae Caes.ae et Regiae Maiestatis Consiliarii et Camerae aulicae Praefecti. etc." Ueber der Schrift das von zwei Engeln gehaltene Familienwappen: im Mittelschilde ein links schauender, aufrecht stehender, gekrönter Löwe — daneben: links oben und rechts unten je ein rechts schauender, gekrönter Bock mit erhobenen Vorderfüßen; links unten und rechts oben je eine Getreideähre. Einband: sehr

feste, vollkommen unversehrt erhaltene Holzdeckel mit den Rücken bis fast zur Hälfte der Deckel deckendem schön gepreßten Schweinsleder, das ebenfalls gut conservirt ist. Den mächtigen Band, der, nebenbei bemerkt, 10 Pfund im Gewichte hat, halten Leder-Messingschließer zusammen. Am Rücken mit Tinte: LOCI COM | MVNES PHJ | LIPPI MELANT. | Deütsch: | Wie sie mit Des PHILIP | PI aigner Handt con | cipirt vndt geschrieben. Gegenwärtige Signatur: Mscr. I, b, 8.

Für die Geschichte der Handschrift sind zunächst die eben erwähnten, in dem Codex vorkommenden Aufzeichnungen und das gestochene Bücherzeichen zu berücksichtigen. Aber höchst bedauernswerth ist es, daß der Name desjenigen, der das Manuscript dem Elias Hutter geschenkt hat, so verletzt ist, daß ich denselben nicht zu entziffern vermag. Ich gebe jedoch die Hoffnung nicht auf, daß in der Reformationsgeschichte gut bewanderte Gelehrte, denen diese Zeilen zu Gesichte kommen werden, den Namen vielleicht noch herausbringen dürften. Bezüglich des Ferdinand Hoffman, Freiherrn von Grünpühel, bemerke ich, daß das in der hierortigen kaiserlich-königlichen Bibliothek aufbewahrte Psalterium arabicum des Elias Hutter (Autograph) ebenfalls in seinem Besitze gewesen ist. Dieser Ferdinand Hoffman, geboren den 10. October 1540 zu Graz in Steiermark und vom Kaiser Ferdinand I. aus der Taufe gehoben, seit dem Jahre 1580 bis zu seinem Tode (1607) wirklicher Geheimrath und Hofkammerpräsident, war als Mäcen und Bücherliebhaber bekannt. Nach Dudik im Archiv für österr. Geschichte, 39. Bd., S. 421. Alle seine Bücher, mit Ausnahme derjenigen, an welchen er den Originaleinband zu wahren für gut fand, sind sofort schon am grünen Pergamenteinband — Anspielung auf sein Prädicat „von Grünpühel" — erkennbar und fallen dem aufmerksamen Besucher der Olmützer kaiserlich-königlichen Bibliothek, wohin, wie ich gleich zeigen werde, eine große Zahl derselben gekommen ist, sofort in die Augen. Nach einer freundlichen Mittheilung des Herrn A. Brun, fürstl. Archivars und Bibliothekars in Nikolsburg, wo sich das fürstl. Dietrichstein'sche Archiv befindet, war nämlich Fürst Ferdinand von Dietrichstein langjähriger Vormund der zwei letzten weiblichen Sprößlinge Maria Elisabeth und

Johanna, Töchter des Wolfgang Friedrich Hoffman von Grünpühel. Dieselben vermälten sich später und zwar die erstere mit Philipp Siegmund, die letztere mit Georg Seyfried, Grafen von Dietrichstein. Als Dank für die geführte Vormundschaft erhielt der Fürst Ferdinand von Dietrichstein die ganze Hoffman von Grünpühel'sche Bibliothek (circa 4000 Bände Mscr. sowol als Drucke), mußte sie aber auf Befehl des Kaisers einer Censur durch die Brünner Jesuiten unterziehen, weil sie [1]) von jenem Hoffman von Grünpühel herrührte, der zur Zeit der luther'schen Reformation das Haupt der Lutheraner in Steiermark war [2]). Die Jesuiten verfuhren dabei, wie leicht begreiflich, sehr strenge, und erklärten 842 — der besten — Werke für ketzerisch oder doch verdächtig. Diese mußten auf des Kaisers weiteren Befehl 1669 dem Collegium zur Aufbewahrung gegeben werden. Fürst Ferdinand, der diese Werke unter solchen Umständen nicht brauchen konnte, auch keine Aussicht hatte, sie aus den Händen der Jesuiten je wieder zurückzuerhalten, schenkte sie zuletzt — 1679 — dem Collegium [3]). Hier mache ich gleich die Bemerkung, daß unser Codex nicht vollständig ist. Er beginnt mit den Worten: „Vorrede. Wer nutzlich selb lernen oder ander deutlich vnterrichten vnd leren will . . . .“ und schließt: „Wer dem geringsten vnter den meinen vmb der lehre willen einen trunk wasser gibet etc. der wirt belohnung empfahen.“ Ende des Absatzes: Von den Sacramenten. Ich hatte mich demnach, da mir diese von den Brünner Jesuiten geübte Censur nicht bekannt gewesen war, nach Nikolsburg gewendet, in der Hoffnung, daß die Ergänzung zu dem hier liegenden

---

1) Wol zum Theile?

2) S. den Artikel „Hofmann“ in Ersch und Gruber.

3) S. auch Dudik a. a. O. Wenn es daher überhaupt richtig ist, was Ceroni (zur Zeit der Klösteraufhebung in Oesterreich mährisch-schlesischer Gubernial-Secretär) in seiner handschriftlichen Geschichte der Bibliotheken in Mähren, 3. Bd., von der Jesuitenbibliothek in Ungarisch-Hradisch (in Mähren) berichtet, nämlich daß in dieser Bibliothek die Autographen: Loci communes des Melanchthon und Psalterium arab. Eliae Hutteri gewesen sind, so können diese Handschriften wol nur vorübergehend, und zwar leihweise hier benutzt worden sein. Ceroni war in U. Hradisch geboren. Seine erwähnte Geschichte ist Eigentum des mährischen Landes-Archivs.

Codex vielleicht unter dem in der dortigen fürstl. Dietrichstein'schen Bibliothek befindlichen Hoffman'schen Büchernachlasse liegen könnte. Dies war nun freilich nicht leicht möglich, „weil“, wie mir Herr Archivar Brun ganz richtig bemerkt, „die Jesuiten nichts davon zurückgelassen haben, nichts davon zurückgelassen hätten“. Vielleicht aber veranlassen nunmehr meine Zeilen die Nachforschung nach dem Verbleib des hier Fehlenden oder die Constatirung dessen, daß Melanchthon überhaupt nur den hier befindlichen Theil der Loci geschrieben hat.

Nach der Aufhebung der Jesuiten gieng unsere Handschrift mit vielen anderen den Jesuiten abgenommenen an die Olmützer kaiserlich-königliche Bibliothek über. In einem hierortigen Bibliotheksacte vom 28. December 1782 bittet der damalige Vorstand den Baron van Swielen am Schlusse seines Berichtes: „Wenn E. Excellenz veranließen, daß meine übrigen Catalogi auch zur allerhöchsten Einsicht abgefordert würden, — so kömmt auch der Catalogus Manuscriptorum mit — worin E. Excellenz das Manuscript von Huß und Melanchthon &c. finden werden.“ Auffallend bleibt es immerhin, daß dieser so wichtige Codex, wenn der Bericht des Olmützer Bibliotheks-Vorstandes an van Swielen wirklich abgegangen ist, nicht gleich anderen den aufgehobenen mährischen Klöstern abgenommenen werthvollen Handschriften für die Wiener Hofbibliothek reclamirt worden ist. Daß sich in dem Manuscript auch nicht die geringste Spur des einstmaligen Besitzes der Jesuiten findet, dürfte dadurch erklärt werden, daß dasselbe, als von einem Erzketzer herrührend, gar nicht mit der üblichen Jesuitenformel: Inscriptus catalogo S. J. . . . versehen zu werden für würdig befunden worden ist, und vielleicht auch in einer besonderen Kiste auf dem Zimmer eines höheren Paters unter Schloß und Riegel gehalten wurde. Aehnliches erinnere ich mich in einem hier befindlichen alten Bibliotheksacte gelesen zu haben. Wie sehr übrigens Melanchthon den frommen Patres in Brünn ein Greuel gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß in einem mir vorliegenden amtlichen Verzeichnisse [1]) der verbotenen Bücher,

---

[1]) Protocoll, Nr. 5 von 1775.

welche aus der Brünner Collegial-Bibliothek nach Olmütz abgeschickt werden sollten, des sanften Mannes Name nicht weniger als 30mal vorkommt. (!) Auch unser oben erwähntes Psalterium von Hutter prangt in diesem Index prohibitorum [1]). Namentlich scheint den Jesuiten an dem Melanchthon-Codex das Zeugnis dieses Mannes von dem hohen Werthe des Ketzerbuches unlieb gewesen zu sein, da sie das zwischen dem Vorderdeckel und dem Bücherzeichen befindliche leere Blatt, auf dessen oberem Rande der Name des Johannes ? mit der angefügten Bemerkung Hutters steht, zum Glücke freilich nur mit den Rändern an den Vorderdeckel anklebten. Durch den Klebstoff ist aber leider gerade der Eigenname so verletzt worden, daß er, mir wenigstens, kaum lesbar erscheint. Gegenwärtig klebt dasjenige Stück, auf welchem geschrieben ist, am oberen Rande der Vordeckel-Innenseite, während der übrige Theil des ebenerwähnten leeren Blattes vom Deckel losgelöst ist.

Seit dem Jahre 1782, wenn nicht schon seit 1775, ist also die Olmützer kaiserlich-königliche Bibliothek unzweifelhaft im Besitze des Melanchthon-Autographs: Loci communes. Trotzdem aber, daß eine Nachricht von demselben z. B. schon in Heuns Vertrauten Briefen, Leipzig 1792, 2. Theil, S. 238 vorkommt, kann dieser so wichtige Codex seit freilich nicht leicht bestimmbarer Zeit bis zum April dieses Jahres, wo die erste diesbezügliche Notiz [2]) in der Wiener „Neuen Freien Presse“ vom 1. desselben Monats erschien, so ziemlich als verschollen betrachtet werden. Auch Baumgarten, der in seinen Nachrichten von merkwürdigen Büchern, 6. Bd. (vom Jahre 1754), S. 409 ausdrücklich erwähnt, daß Melanchthon „sich im Jahre 1553 an die Durchsichtigung, oder vielmehr Umarbeitung der teutschen Locorum gemacht, die dadurch eine neue Uebersetzung ja eine wirkliche Urschrift geworden“, weiß über den Aufbewahrungsort dieses Autographi nichts zu berichten.

---

1) Ausdrücklich als Manuscript bezeichnet. Unsere Loci finden sich als Manuscript nicht aufgeführt. Uebrigens ist das Verzeichnis ungemein flüchtig abgefaßt.

2) Vom Herrn Dr. Severiny in Wien, der gelegentlich seines Aufenthalts in Olmütz den Codex besichtigte.

Offenbar aber ist diese „Urschrift“ das gegenwärtig in Olmütz aufbewahrte Manuscript, das zu Baumgartens Zeit unter den Fittigen der Brünner Jesuiten ruhte. Sie, die geschworenen Feinde des Protestantismus, müssen die eigenhändige, dickleibige Handschrift des Erzketzers Melanchthon ein Jahrhundert hüten!

Daß der hier befindliche Melanchthon-Codex erst durch diesen meinen Bericht in der gelehrten Welt recht bekannt werden wird, mag seinen Grund darin haben, daß von meinen Vorgängern im Amte, die die Handschrift gewiß alle gekannt haben, keiner die Echtheit derselben bezweifelt, daher auch nicht die Authenticität derselben zu constatiren für gut befunden hat. Ich als Skeptiker wandte mich in dieser Angelegenheit im Februar d. J. zunächst an den mir seit Jahren gewogenen Professor und Superintendenten Dr. Seberiny in Wien, der mein deswegen an ihn gerichtetes Schreiben in einer Weise beantwortete, die meinen Zweifel an der Echtheit des Autographs vollkommen gerechtfertigt hat. Derselbe Gelehrte, dem ich hier für seine liebevolle Theilnahme an meinem Interesse für den Melanchthon-Codex meinen Dank ausspreche, hatte aber sofort den richtigen Weg gefunden, um so bald als möglich zu einem entscheidenden Resultate zu gelangen. Er wandte sich in dieser Frage an die erste diesfällige Auctorität Deutschlands, Prof. Dr. Bindseil in Halle, und hatte die Gewogenheit das Antwortschreiben desselben mir zur Einsicht zuzumitteln. Nun wollte ich Dr. Seberiny's Gefälligkeit nicht weiter in Anspruch nehmen und schrieb selbst an Dr. Bindseil. Da ich die Handschrift in's Ausland zu schicken nicht berechtigt war, erlaubte ich mir an den eben genannten Gelehrten die Anfrage, ob er wol aus irgend einem der Handschrift entnommenen und ihm vorgelegten Blatte die Echtheit des Codex zu bestimmen in der Lage wäre. Auf die zusagende Antwort desselben Herrn vom 19. März habe ich ihm ein einzelnes zu dem Codex gehöriges Blatt zugesandt. Mit fieberhafter Spannung und Ungeduld sah ich dem Bescheide entgegen. Am Charsamstage früh (27. März) bekam ich das vom 25sten desselben Monats datirte Schreiben des Herrn Dr. Bindseil, das ich hiemit theilweise wiedergebe:

.... „Daß dasselbe (Mscr.-Blatt) von Melanchthon eigenhändig

geschrieben sei, zeigte schon der erste Anblick, und nicht der geringste Zweifel kann dagegen irgendwie erhoben werden. . . . . . .

Aus meiner Ausgabe, welche das Resultat meiner Vergleichung sämtlicher Ausgaben, auch der Nachdrücke darlegt, ist ersichtlich, daß Melanchthon bei seiner ersten und zweiten Revision der von Justus Jonas gemachten deutschen Uebersetzung verhältnismäßig wenig darin änderte, was er in derselben wol am Rande oder auf beigefügten Blättern verzeichnen konnte, daß er dagegen in seiner dritten Revision von 1553 eine völlig neue Umarbeitung seinen Lesern darbot, und daß das dortige Mscr. seine eigenhändige Handschrift dieser wichtigen Umarbeitung ist, weshalb es von Hutter in seiner vorn eingeschriebenen Warnung durchaus nicht überschätzt worden. . . . . .

Da die Abweichungen der 2. und 3. Ausgabe der 4. Revision von dem Texte der 3. Revision nicht bedeutend sind, mithin am Rande (oder eingelegten Blättchen) in einer Ausgabe der 3. Revision oder in der 1. Ausgabe der 4. Revision leicht verzeichnet werden konnten, also für diese kein durchweg neues Manuscript nöthig war, so folgt daraus, daß das dortige Manuscript ohne Zweifel das einzige ist, welches Melanchthon bei seiner Revision dieser deutschen Loci vollständig seinem ganzen Umfange nach selbst geschrieben hat.

Sie werden sich daher, bei dem hohen Werthe Ihres Schatzes, ein großes Verdienst erwerben, wenn Sie denselben bald möglichst ausführlich beschreiben . . . . . . "

Zum Schlusse nennt Herr Dr. Bindseil den Olmützer Codex eine „bisher völlig unbekannt gebliebene Handschrift" [1]) und in einem anderen an mich gerichteten Schreiben einen „Bibliotheksschatz".

Es ist demnach das hier befindliche Melanchthon-Autograph nach dem Urtheile des als Auctorität in dieser Frage anerkannten Herrn Dr. Bindseil echt

---

[1]) Hiemit zerfällt auch die in einem Wiener Blatte von einem ganz Unberufenen gegen mich eröffnete Polemik, gleich als ob es mit der statistischen Notiz: „Loci communes — ein Pergament(!)-Codex in deutscher Sprache von Melanchthons eigener Hand geschrieben" (wer hatte dies 1873 bereits constatirt?) genug wäre!

und nicht der geringste Zweifel kann dagegen irgendwie erhoben werden. Um etwaige Bedenken gegen die Echtheit des Codex für immer zu beseitigen, habe ich die ganze auf diese Frage bezügliche Correspondenz, soweit ich sie in Händen habe, der Handschrift einverleibt und freue mich herzlich, durch eine Auctorität, wie Dr. Bindseil, die Authenticität des Manuscripts constatirt zu haben. Zu besonderer Befriedigung gereicht es mir, daß mein gleich von allem Anfange an auf die oben citirte Stelle von Baumgarten basirtes Urtheil auf solche Weise bestätigt worden ist. Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, zu gestehen, daß das Hauptverdienst um die Würdigung dieser theueren Reliquie, welche fortan bei einem etwaigen Besuche des mährischen Rom kein Gebildeter ignoriren wird, Herrn Dr. Bindseil gebürt, dem ich hiemit meinen herzlichsten Dank ausspreche. Auch des Herrn Prof. Dr. Horawitz in Wien sei an dieser Stelle dankbar gedacht.

Zum Schlusse bemerke ich noch, daß die Handschrift so zu sagen auf jeder Seite gleich auf den ersten Blick als unzweifelhaftes Concept sich präsentirt. Ebenso sieht man sofort, daß dieses Concept als Druckexemplar gedient hat, am linken Rande eines beschriebenen Blattes steht quer von Melanchthons Hand: „Vito Creutzern Typographo“ und auf der Rückseite eines leeren Blattes ebenfalls quer: „Vito Creutzer zu vberantworten“, oben am linken Rande eines anderen beschriebenen Blattes ebenso: „dem Erbarn Cunrado Ruel zu Witberg“, endlich noch auf dieselbe Weise: „Cunrado Ruel“. Eine genaue Collationirung unserer Handschrift mit dem entsprechenden gedruckten Texte behalte ich mir für ein anderesmal vor.

Recensionen.

1.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dargestellt von **Albrecht Ritschl.** Band II: Der biblische Stoff der Lehre. XXIV u. 377 SS. Band III: Die positive Entwicklung der Lehre. XXXVIII u. 598 SS. Bonn 1874, Adolf Markus.

Rascher beinahe, als bei der umfänglichen Anlage des Ganzen gehofft werden mochte, sind dem dogmenhistorischen ersten Bande die zwei weiteren gefolgt, die ein Werk zum Abschluß bringen, das in unseren Tagen, ganz abgesehen von dem Werthe oder Unwerthe des Inhalts, einzig dasteht. Auch die Theologie ist in die Art unseres modernen literarischen Betriebes in hohem Maße hineingezogen worden. Die besten Kräfte werden leicht in Productionen für den Tagesbedarf, für kirchliche und theologische Parteifragen verbraucht. Neben der Apologetik ist es doch eigentlich nur die Geschichte, welche in größeren Werken Anbau findet — und auch sie pflegt mehr und mehr an das große Publicum sich zu wenden. Da ist es denn wirklich ein Phänomen, wenn ein Theologe seine Kraft einer so umfangreichen Monographie widmet, die, wenn sie freilich ein Centraldogma behandelt, doch mit den kirchlichen und theologischen Tagesfragen nichts zu schaffen hat, eine Monographie nicht für „Gebildete“, sondern für den engen Kreis der Fach-

genossen. Man freut sich, daß es doch überhaupt noch eine Theologie im alten Sinne des Wortes in Deutschland gibt. Und wenn wir im voraus sagen, daß diese beiden letzten Bände auf der Höhe des ersten stehen, den der Unterzeichnete seiner Zeit an diesem Orte zu besprechen die Ehre hatte, so ist damit auch ausgesprochen, daß die Qualität dem Umfang entspricht und der Verfasser die Ehre moderner Theologie in glänzender Weise zu retten weiß. Der eindringende Scharfsinn, mit dem der Verfasser die Gedankengänge bis auf ihre letzten Bestandtheile hinaus zu zergliedern versteht; die feine Combinationsgabe, mit der er andererseits scheinbar entlegenes zusammenzustellen und zur Aufklärung schwieriger Probleme zu verwenden weiß; die Genauigkeit und Vollständigkeit, mit der er das geschichtliche Material beherrscht: — das sind die großen Vorzüge, die auch in diesen neueren Theilen des Werkes hervortreten und die es uns erklären, daß wir auf allen Seiten den Eindruck neuer selbständiger, anregender Gedanken bekommen. Diese Charakterzüge machen es aber auch natürlich, warum dies Werk an den Leser sehr hohe Ansprüche macht und ein Beispiel des geraden Gegentheils von populärer Darstellung bietet. Es ist ein durchaus vornehmer Ton, der das Ganze durchzieht, und wenn wir desselben im allgemeinen uns freuen, weil er eben mit dem mehr esoterischen Charakter des Werkes stimmt, so können wir nicht bergen, daß der Verfasser doch gar manchmal in dieser Beziehung uns fast an die Grenze des Erlaubten zu gehen scheint. Beinahe absichtlich scheint die Terminologie manchmal in ganz eigentümlicher Weise ohne Vermittlung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gebildet. Man hat hie und da das Gefühl, als trete das Selbstbewußtsein des Verfassers im Gegensatz zu hergebrachten Anschauungen ziemlich lebendig hervor, und wenn es auch weniger mehr wie im ersten Bande einzelne Gelehrte sind, denen mit einer gewissen Geflissentlichkeit ihre misverständlichen Anschauungen vorgehalten werden, so wird man doch auch hier des Eindrucks nicht los, daß es dem Verfasser größeres Vergnügen macht, bisher gültige Anschauungen in ihrer Verkehrtheit aufzuzeigen als nachzuweisen, welche Bezüge zwischen den eigenen Aufstellungen und den seither im Schwange gehenden Ansichten

stattfinden. Vielleicht ist es nicht unbescheiden, wenn der Unterzeichnete sich erlaubt in diesem Zusammenhang auch auf das hinzuweisen, was seines Erachtens als Schatten jenen eben hervorgehobenen Vorzügen zur Seite geht. Dem Scharfsinn steht nicht ein gleiches Maß von Tiefsinn gegenüber. Die Gedanken treten weniger als Theile einer einheitlichen großartigen Anschauung auf und, wie schon bei Besprechung des ersten Theiles hervorgehoben wurde, man wünscht oft vergeblich eine klare Uebersicht und Durchschau der Gedanken. Trotz der thesenartigen Zusammenfassung der Hauptgedanken am Schlusse jedes Abschnittes, wird der Leser nicht ohne ziemliche Mühe diese Thesen als die organischen Glieder einer einheitlichen Anschauung sich klar machen können. Die dialektische Behandlung hindert die progressiv aufbauende. Der Verfasser scheint die letztere Methode als eine der induktiven wissenschaftlichen Behandlung, wie sie unsere Zeit erfordert, weniger entsprechende und mit der Gefahr der Erschleichung zu sehr behaftete anzusehen [1]).

Die inductive regressive Methode Ritschls, von der wir geredet, tritt auch schon in der Gesamtanlage des Werkes hervor. Von der Geschichte geht der Weg durch die Schrift hindurch zur

---

[1]) Die eben gemachte Bemerkung soll natürlich nicht im Sinn eines Tadels ausgesprochen sein, sondern nur die naturgemäße Grenze der wissenschaftlichen Individualität des Verfassers zu zeichnen versuchen. Dagegen wäre es dem Verfasser vielleicht ohne Verleugnung dieser Individualität möglich gewesen, seine sonst oft so treffenden Schlaglichter nicht auch bis auf den Culturkampf unserer Tage fallen zu lassen und uns doch wieder in der Parteien Streit zu verwickeln. Und wenn dabei sogar das Dogma von der Infallibilität in Mitleidenschaft gezogen wird, so halten wir das, offen gestanden, für einen lapsus des sonst so guten Geschmacks des Verfassers. Daß außer dem Vaticanum das Dogma von der Infallibilität eines Menschen irgendwo existire, wird auch der Scharfsinn des Verfassers nicht erweisen können, — daß aber die Ansprüche auf Infallibilität nicht zu den Eigentümlichkeiten einer Partei oder dogmatischen Richtung gehören, sondern zu dem, was dem Menschenherzen, ich darf nicht sagen angeboren, um nicht in eine dogmatische Controverse verwickelt zu werden, sondern überhaupt eigen ist, sollte doch ein solch scharfsichtiger Menschenkenner nicht verkennen.

positiven Darstellung. Warum der Verfasser die biblische Lehre nicht vorausgestellt, das erklärt er uns in der Einleitung des zweiten Theils, in welcher er sich über das Princip der Dogmatik auseinandersetzt und dasselbe im Unterschied von Schleiermacher und Hofmann nicht im christlichen Selbstbewußtsein, sondern in der Lehre Jesu und des apostolischen Zeitalters findet. Die biblisch-theologischen Ausführungen sollten also der positiven Ausführung zu Grunde gelegt werden, die letztere unmittelbar an die ersteren angeschlossen werden. So bedeutsam uns nun die Ausführungen Ritschls gegen den Schleiermacher'schen Subjectivismus erscheinen, so wichtig es uns erscheint, die Aussagen des Herrn gegen den Schein zu schützen, als hätten sie auch nur geschichtlichen Werth, so evangelisch correkt wir es finden, die Dogmatik in die engste Verbindung mit der biblischen Theologie zu setzen, so möchten wir doch unser bei Anzeige des ersten Bandes geäußertes Bedenken hinsichtlich der Voranstellung des dogmengeschichtlichen Theiles nicht zurücknehmen. Hat auch die Dogmatik ihren Stoff unmittelbar an den Aussagen Christi und der Apostel ohne dogmengeschichtliche Vermittlung, so sind diese Aussagen doch eben auch die Ausgangspunkte der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas und die letztere hängt ohne Basis der biblischen Theologie in der Luft. Die Zwischeneinschiebung der Geschichte zwischen Bibel und positiver dogmatischer Darstellung würde den directen Anschluß der letzteren an die erstere nicht gehindert haben, und es wäre möglich gewesen sofort auch im geschichtlichen Theil die Inconcinnität der verschiedenen Versuche zur Lösung des Problems mit den biblischen Gedanken bemerkbar zu machen. Doch es wäre unnütz, nachträglich um eben diesen Punkt weiter rechten zu wollen. Bildet doch jeder Theil am Ende wieder ein Ganzes für sich, das man mit vollstem Interesse studiren kann ohne immer sich erinnert zu fühlen an die vielleicht nicht in jedem Betracht zweckmäßige Stellung, die der Theil zum Ganzen einnimmt.

Indem Ritschl nun sich anschickt, aus der Schrift den eigentlichen Stoff der Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung zu eruiren, versäumt er nicht, sich einleitend über die Frage auszusprechen, nach welchen Grundsätzen der Canon abzuscheiden

ist. Und hier hat jener in der That eine sehr bedeutsame Beobachtung gemacht, daß die kanonische Literatur sich wesentlich dadurch von den nachapostolischen unterscheide, daß die letztere unfähig gewesen sei, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Hauptideen Christi und der Apostel zu bemächtigen. Der Gedanke ist von Ritschl in Anwendung auf gewisse Literaturproducte der nachapostolischen Zeit schon früher ausgesprochen worden, aber in diesem Umfang und mit dieser Anwendung auf die Begründung des Begriffes des kanonischen doch noch nicht. Für die ganze folgende Darstellung ist dieser Antimarcionitismus des Verfassers von eingreifender Bedeutung und zu apologetischen Zwecken ist derselbe in hohem Maße verwendbar. Aber ob nicht in dieser Richtung die neutestamentlichen Gedanken aus den Gedanken und dem Sprachgebrauch des Alten Testamentes zu erklären, hie und da zuweit gegangen und die Selbständigkeit der christlichen Gedankenbildung etwas verkürzt erscheint? Wir werden vielleicht noch Gelegenheit haben, an einzelnen Punkten darauf hinzuweisen. Jeden Falls aber dürfte das zweifelhaft sein, ob diese charakteristische Eigentümlichkeit der kanonischen Literatur eine Inspirationstheorie überflüßig macht. Gewiß auf eine solche Theorie den Beweis der Canonicität gründen wollen, wäre ohne Zweifel ein verkehrtes Unternehmen, aber darum, weil gerade zu diesem Zweck die Theorie nicht dienlich ist, dürfte sie in anderem Zusammenhang, wo es sich um den Offenbarungscharakter der alt- und neutestamentlichen Religion handelt, doch kaum entbehrt werden können. Daß Ritschl, wenn er überhaupt einmal die Autorität der Quellen zur Besprechung brachte, den Begriff der Offenbarung und Inspiration nicht auch noch, wenn auch nur in Form von Lehnsätzen behandelte, erscheint angesichts seiner Methode des Weitausholens etwas auffallend um so mehr als doch sein eigener Canon an dem Zusammenhang der beiden Testamente gerade im Begriff der Offenbarung wieder seine Begründung und Rechtfertigung suchen zu müssen scheint.

Zu so manigfachen Bemerkungen nun auch die weiteren Ausführungen über den Begriff und die Methode biblischer Theologie Anlaß geben würden, erfordert es doch der hier gebotene Raum,

daß wir dem Verfasser in etwas weiter bemessenen Schritten nachfolgen auf seinem Gange, den wir im allgemeinen als regressiven schon bezeichnet haben. Zunächst werden die Aussprüche des Herrn über den Heilswerth seines Todes im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Reich und aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch heraus erörtert. Das zweite Kapitel ist sodann der Besprechung der biblischen Gottesidee als der Voraussetzung für das Bedürfnis der Sühne gewidmet; das dritte Kapitel geht auf die Vorstellung vom Opfer, in welcher der Verfasser im wesentlichen die apostolischen Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi zusammengefaßt sieht, des Näheren ein unter besonders eingehender Erörterung der alttestamentlichen Opferidee, während das vierte Kapitel endlich die Rechtfertigung oder allgemeiner die Lehre von der Gerechtigkeit enthält.

In den Erörterungen Ritschls über das Reich Gottes, die der Natur der Sache nach nicht erschöpfend sein können, da sie ja hier nur dazu dienen sollen, die Aussagen des Herrn über den Heilswerth seines Todes zu beleuchten, möchten wir nur Einen Punkt beanstanden: die Auffassung, als ob die Aussagen des Herrn über das messianische Gericht bei den Synoptikern im wesentlichen ihre Erklärung fänden in den Aussprüchen bei Johannes über die durch ihn veranlaßte κρίσις. Ritschl leugnet nicht direct die Annahme eines messianischen Endgerichts und einer damit im Zusammenhang stehenden äußerlichen Herstellung und Vollendung der Gottesherrschaft, im Gegentheil gibt er zu, daß das Gottesreich seine volle Verwirklichung nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft finde (S. 41), aber es scheint doch diese eschatologische Seite in den synoptischen Reden des Herrn zu wenig gewürdigt, ja es scheinen geradezu gewaltsam die diesbezüglichen Reden des Herrn beseitigt zu sein. Wie kann man Stellen wie z. B. Matth. 13, 49. 50 auf den Begriff der johanneischen κρίσις zu reduciren unternehmen. Diese eschatologische Seite der Reichsverkündigung des Herrn scheint uns aber auch für die vorliegende Frage keineswegs irrelevant. Schon den Begriff des σώζεσθαι, den Ritschl in die Berufung in die Gemeinde resp. in den Antrieb zur Sinnesänderung auflösen will, erhält unter dieser Vor-

aussetzung ein anderes Colorit ganz in Analogie mit dem apostolischen Gebrauch (vgl. z. B. Apg. 2, 21. Röm. 10, 13). Wir möchten damit nicht leugnen, daß die johanneischen Stellen von der *κρίσις* eine werthvolle Ergänzung der bei den Synoptikern sich findenden Aussagen über das Endgericht enthalten, aber eine Ergänzung, keine Rectification. Den Blick auf dieses Endgericht läßt doch auch die Sündenvergebung selbst, die der Herr verkündigt und die er als Messias mittheilt, in erhöhter Bedeutung erscheinen, und der Schluß liegt nahe, daß bei diesem Blick die Sündenvergebung nicht nur als Voraussetzung für den Eintritt in die Jüngergemeinde, sondern auch für die Rettung im Endgericht gelten muß, daß sie also auch ein fortgehendes Bedürfnis für die einzelnen Glieder dieser Jüngergemeinde ist. Sofern sie aber das erstere ist, dürfte doch wol auch gefragt werden, ob sich denn nicht in den Aussagen des Herrn Spuren finden von einem Zusammenhang der Sündenvergebung mit der activen Gerechtigkeit des Reiches. Ritschl selbst hat S. 35 gegen die Hengstenberg'sche Mishandlung der Geschichte von der großen Sünderin die lutherische Deutung in Schutz genommen und damit dem Gedanken Luthers, daß die gute Handlungsweise des Christen aus dem Motive der Dankbarkeit für die empfangene Gerechtsprechung hervorgehe, mindestens die Autorität des Herrn gesichert, wenn auch seine Behauptung, daß die Autorität des Paulus dafür fehle (S. 339) richtig sein sollte. Aber auch die Stelle Matth. 5, 6 wäre wohl nach dieser Richtung zu verwerthen gewesen, da die von dem Verfasser beliebte Deutung — die *δικαιοσύνη* sei hier nur die Anerkennung Gottes für die schon vorhandene Gerechtigkeit, doch kaum im Zusammenhang eine genügende Stütze finden dürfte. Haben wir hier nicht ohne Geltendmachung etlicher für den dogmatischen Theil noch besonders bedeutsamer Bedenken dem Verfasser folgen können, so sind wir um so dankbarer, daß derselbe den Versuchen, wie sie von neueren Theologen gemacht wurden, den Zusammenhang der von den Herren verkündigten Sündenvergebung mit seinem Tode zu leugnen, den begründetsten Widerspruch entgegenstellt. Wir möchten nur der Keim'schen bezugsweise Holsten'schen Meinung gegenüber, als ob die Worte des Herrn bei Gelegenheit der Einsetzung des Abend-

mahls ein vorübergehender lapsus desselben gewesen seien, den Gedanken aussprechen, daß die Zahl der diesen Zusammenhang besprechenden Stellen ohne Zweifel deshalb so gering ist, weil der Herr gerade diese Gedanken, als ein auch seinen Jüngern nicht leicht zugängliches Geheimnis, in seinen Mittheilungen auf die letzte Zeit aufsparte, und möchten uns die Frage erlauben, ob nicht neben den beiden eingehend von Ritschl behandelten synoptischen Stellen (Mark. 10, 45. 14, 24), doch eine Reihe von Aussagen des Herren auf diesen Gedanken mehr oder weniger klar hinweisen und ob es sich nicht der Mühe lohnte namentlich auch Aussprüche die bei Johannes sich finden wie Kap. 3, 14. 10, 11 näherer Erwägung zu unterziehen. — Bei Besprechung des Sinnes, in welchem der Herr die Sündenvergebung an sein Leiden und Sterben knüpft, geht Ritschl von den Bedingungen derselben im Alten Bunde aus. Die schon aus der geschichtlichen Darstellung hervorleuchtende Anschauung des Verfassers, daß die Voraussetzung der Gültigkeit des Opfers Christi in seiner königlichen Stellung liege, wird auch hier sofort dadurch gestützt, daß darauf hingewiesen wird, wie die Sündenvergebung für Israel nur ein an das Bundesverhältnis geknüpftes außerordentliches Recht Israels sei, das darum auch seine Grenze an dem Bestand dieses Bundes finde. Nur für Sünden, die einen Bruch dieses Bundes nicht involviren, bilden die Opfer die Bedingung der Vergebung. Wo ein Bundesbruch eingetreten, werde in außerordentlicher Weise die Vergebung gesucht. Im wesentlichen in Uebereinstimmung mit Oehler (Theologie des Alten Testamentes, Bd. I, S. 277; Bd. II, S. 151 ff.) wird dann gezeigt, wie die Prophetie, das Unzureichende des Opferinstituts fühlend, Ergänzungen versucht habe, um die Sündenvergebung zu erlangen und, da eine Sicherheit und Allgemeinheit dieses Gutes von ihr nicht gewonnen werden konnte, eine solche eben als charakteristisches Zeichen und Voraussetzung des Neuen Bundes geweißagt habe. Daran anknüpfend, verkündigt nun der Herr zunächst als das Organ Gottes die Sündenvergebung denen, welche an ihn als den Träger der Gottesherrschaft glauben, wobei er die Sündenvergebung vom Straferlaß unterscheidet (S. 51—61). Wenn nun daran die weitere Frage sich knüpft, an welche alttestamentliche

Anschauungen sich der Herr in den Aussagen über den Heilswerth seines Todes angeschlossen, so finden wir Ritschl zunächst eifrig bemüht, den Einfluß von Jes. 53 zu beschränken. Wir gestehen aber, daß uns weder die Deduction, daß dieses Capitel ein Einschiebsel im babylonischen Jesaia sei und der dort gemeinte Knecht Gottes nicht identisch mit dem sonst von Deuterojesaia besprochenen sei, überzeugend, noch die Eliminirung etlicher neutestamentlicher Stellen, welche eine bestimmte Beziehung auf Jes. 53 enthalten, ohne kritischen Gewaltstreich möglich erscheinen will. Wol aber können wir zugeben, daß diese Beziehung in Matth. 20, 28 nicht hervortritt. Indem nun Ritschl nachzuweisen bestrebt ist, daß in der genannten Stelle nicht ein Object an die Stelle des anderen gesetzt, sondern eine Thätigkeit des Herrn an die Stelle der Thätigkeit der vielen gesetzt werden soll und daß das Wort λύτρον Uebersetzung des Wortes כֹּפֶר sei, gewinnt er nach ausführlicher Erörterung des letzigenannten Wortes in den einschlägigen Stellen des Alten Testamentes der Stelle den Sinn ab: ich bin gekommen anstatt derer, welche eine Werthgabe als Schutzmittel (כֹּפֶר) gegen das Sterben für sich oder für Andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden, dasselbe durch die Hingebung meines Lebens im Tode an Gott zu verwirklichen, wobei er, Werth auf das ἀντὶ πολλῶν legend, die Wirksamkeit dieses Schutzmittels auf die Gemeinde oder auf diejenigen beschränkt wissen will, welche durch Glauben und selbstverleugnende Nachfolge der Person des Herrn die Bedingung erfüllen, unter der allein diese Leistung den erwarteten Schutz für sie vermitteln kann (S. 86). Indem Ritschl noch hervorhebt, daß darnach im Unterschiede vom Alten Bunde die Anschauung begründet werde, daß auch die einzelnen Glieder der Gemeinde nicht nur die letztere als Ganzes ein Schutzmittel gegen den Tod gewinnen, daß sie dagegen sich geschützt wissen, daß sie im Tode die volle Vernichtung und Zwecklosigkeit erfahren, macht er weiter darauf aufmerksam, daß hier von der Sünde als Vermittlung des Todes nicht die Rede sei und nach dieser Seite hin die Aussage beim Abendmahle als Ergänzung dienen müsse.

Die letztere Aussage verständlich zu machen, greift nun aber der Verfasser weiter zurück. Liegt derselben das Schema vom

Opfer zu Grunde, so muß erst die alttestamentliche Lehre vom Opfer entwickelt werden. Diese selbst aber kann nicht verstanden werden ohne Entwicklung der alttestamentlichen Anschauung von Gott und seinem Verhalten zur Sünde. So werden dann in einem zweiten Capitel die Beziehungen der biblischen Gottesidee auf Versöhnung und Sündenvergebung entwickelt. Als Grundbestimmung der alttestamentlichen Gottesidee wird die Heiligkeit erklärt, welche Eigenschaft sich alsdann im Neuen Testament im Begriff der Liebe entfalten soll. Gewiß mit Recht wird in dem Begriff der Heiligkeit das Moment der Ausschließlichkeit zunächst betont und in unmittelbarer Verbindung mit der den Gedanken anderer Götter ausschließenden Einzigkeit gesetzt. Daß weiterhin die Erwählung Israels auf dieser Heiligkeit beruhe und das Cärimonialgesetz wesentlich der äußerlichen Abscheidung des Volkes Israel von den anderen Völkern diene, der Begriff der Heiligkeit in Anwendung auf das Bundesvolk zunächst aber diese äußerliche Ausprägung finde, ist gewiß klar; weniger klar aber dürfte das Andere sein, wie nun die Idee des Erbarmens, der Güte und Gnade in diesem Begriff der Heiligkeit enthalten sein und der letztere sich gewissermaßen von selbst in den der Liebe im Neuen Testament umsetzen soll. Und so gewiß diese letztere Bestimmung im Neuen Testament die eigentlich leitende wird, so möchte doch zu fragen sein, ob denn wirklich damit die Bestimmung der Heiligkeit ersetzt ist und sein könne. Abgesehen von den von Ritschl selbst behandelten Stellen muß doch gefragt werden, ob denn nicht diejenigen Aussagen des Neuen Testaments, in welchen Gott unter dem Bilde des Lichtes dargestellt wird, auf den Gedanken hinweisen, daß die Heiligkeit als Ausschließlichkeit gegen die Sünde auch neben dem Prädicat der Liebe ihre Bedeutung behalte, ob nicht namentlich die Uebertragung des Begriffs der Heiligen auf die christliche Gemeinde in dieser Hinsicht weiter führen könne. Die Beantwortung dieser Frage, ob die Schrift nicht doch eine gewisse Dualität in Gott voraussetze, die Heiligkeit — ich will nicht sagen als Beschränkung aber als Bestimmung der Liebe festhalte, dürfte auch auf die Würdigung der weiteren Resultate unseres Buchs nicht ohne Einfluß sein. Zunächst wird der Begriff der Gerechtigkeit entwickelt

und gezeigt, daß die Schrift den eigentlich juristischen Begriff der Gerechtigkeit nicht kenne, vielmehr unter demselben das zum Zwecke des Heiles der Gläubigen folgerechte Verfahren Gottes verstehe, seine Consequenz in Rettung der Seinen. Es gehört dieser Abschnitt (S. 100—118) zu den interessantesten, und wenn man auch vielleicht noch im Zweifel sein mag, ob alle neutestamentlichen Stellen sich dieser Erklärung ungezwungen fügen wollen, ob nicht doch gerade mit Erweiterung der Theokratie und Vertiefung des Sündenbewußtseins die alttestamentliche Anschauung eine Modification erlitten habe — das ist sicher, daß die traditionelle Auslegung dieses Begriffes durch diese Erörterungen zu einer Revision sich muß genöthigt sehen. Jeden Falls dürfte diese Revision, wie uns scheinen will, noch in höherem Maße nöthig sein, als in Bezug auf die Anschauung vom Zorne Gottes. Zwar in Einer Beziehung möchten wir die Nachweise Ritschls als durchaus befriedigend anerkennen, nämlich darin, daß der Zorn immer auf die Vernichtung des Lebens der Sünder abzielt und nie auf solche Strafen bezogen wird, welche durch die erkennbare Absicht der Besserung des Sünders als Züchtigungen oder als Erziehungsmittel bezeichnet sind. Daß diese Lebensvernichtung, die ihren besonderen Stachel darin hat, daß es das Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott ist, das vernichtet wird, eben darum auch eine Verallgemeinerung erleidet und auch in Gerichten anderer Art zur Erscheinung kommt, ist ebenso zuzugeben. Daß endlich die Vorstellung vom Zorne Gottes insbesondere eine eschatologische Färbung annahm, die Offenbarung desselben hauptsächlich in dem Endgerichte angeschaut wurde, in welches nun nicht nur die bundbrüchigen Israeliten sondern auch die der Theokratie feindlichen Völker verwickelt werden, ist eine feine Beobachtung, die insbesondere auch für die Betrachtung der neutestamentlichen Stellen von Wichtigkeit wird. Hier zeigt Ritschl, daß der Begriff des Zorns durchaus eine auf die Eschatologie beschränkte Anwendung finde. Dagegen will uns die Erklärung von Eph. 2, 3 und Joh. 3, 36 nicht einleuchten. Daß der Zorn Gottes nur etwas actuelles sei und lediglich keinen habitus in Gott begründe, scheint, auch wenn man die von Ritschl vorgetragene Erklärung zugeben wollte, doch durch diese Stellen eigentlich aus-

geschlossen. Wenn Paulus von einem θησαυρίζειν τὴν ὀργὴν redet Röm. 2, 5, so wird man doch unwillkürlich zu der Vorstellung gedrängt, daß der Erweisung des Zornes ein inneres Verhalten Gottes vorangeht, daß die Sünde überhaupt ein gewisses Pathos in Gott erregt, dessen Offenbarung allerdings im Neuen Testament wesentlich eschatologisch dargestellt wird, weil es bis dahin immer wieder Modificationen erleiden kann. Die rein phänomenologische Auffassung dieses biblischen Begriffes will darum doch nicht ganz genügen. Die Zurückführung der Erscheinungen auf den Begriff göttlicher Heiligkeit könnten wir uns gerne gefallen lassen, wenn dieser Begriff selbst von Ritschl mehr in seiner ethischen Ausprägung anerkannt, nicht selbst wieder nur auf die Bestimmungen absoluter Einzigkeit, Lebendigkeit und Machtfülle reducirt wäre. Ob von hier aus nicht auch eine etwas anerkennendere Beurtheilung der Versuche, den Zorn Gottes mit der Liebe zu combiniren, sich erreichen ließe, wäre doch zu fragen. Liegt nicht darin, daß der Zorn zunächst dem Bundesbruch gegenübertritt, ein gewisser Fingerzeig dafür, daß, um mit Ritschl zu reden, gerade die versuchte Vereitelung der göttlichen Zwecksetzung der Liebesgemeinschaft diese Reaction erfährt, welche die Schrift mit dem Begriff des Zorns bezeichnet, daß also doch die Liebe der Affect des Erbarmens bei dem heiligen Gotte sich in eine andere Art von Affect umsetzt, ohne daß wir darum von einer egoistischen sentimentalen Liebe reden dürften, wenn anders nicht auch die Festhaltung seiner Einzigkeit, die absolute Bejahung seiner Zwecke durch Gott egoistisch sein soll. Es will dem Unterzeichneten scheinen, als ob Ritschl bei seiner vorwiegend dialektischen Art doch die theosophischen Momente in der biblischen Theologie etwas zu geringschätzig behandelte. Man wird doch wol mit Recht sagen dürfen, daß die Schrift nicht scotistisch denkt, daß vielmehr Gottes Wesen, seine ethische Natur, so zu sagen als Schranke seiner Willkür erscheint. Und von hier aus könnten doch vielleicht jene verurtheilten Theorien über den Zorn Gottes auch eine biblische Begründung zu gewinnen versuchen. — Indem wir uns nun von hier aus mit Ritschl wieder der Erklärung der in den Einsetzungsworten des Abendmahls liegenden Aussage des Herren über den Heilswerth seines Todes zu-

wenden, möchten wir nicht versäumen, auf die geistvolle Art hinzuweisen, in der Ritschl (S. 157. 158) die Erscheinung erklärt, daß, während in den apostolischen Schriften das Leben des Herrn ganz in den Hintergrund tritt gegen sein Sterben, in den Evangelien umgekehrt der Tod nur als Bestätigung seines absolut werthvollen Lebens erscheint. Nur dürfte vielleicht noch zu bemerken sein, daß doch die wenigen den Werth des Todes betreffenden Stellen in den Evangelien um so gewichtiger und feierlicher hervortreten. Aus der Zuspitzung dieser Eindrücke, sagt er, geht einerseits die Anselm'sche Theorie vom Tode Christi, andererseits der Socinianismus alter und neuer Zeit hervor. Weniger neu, aber nicht minder richtig und wichtig scheint uns die weitere Bemerkung, daß in den apostolischen Schriften mehr als in unserer Dogmatik die Auferweckung und Erhöhung des Herrn für die Beurtheilung des Werthes seines Todes in Betracht gezogen werde. Auch der weiteren Bemerkung, daß die paulinischen Stellen, welche von der Heilswirksamkeit des Todes Christi handeln, die Gemeinde in ihrer Gesamtheit als Object dieser Wirksamkeit voraussetzen, möchten wir hier noch keinen Widerspruch entgegensetzen. Es wird sich bei Besprechung der eigentlich dogmatischen Resultate ergeben, in wie weit wir uns den Schlüssen, die der Verfasser daraus zieht und in denen, wie schon der dogmengeschichtliche Theil andeutete, doch der eigentliche Nerv den positiven Gedanken Ritschls zu suchen ist, anzuschließen vermögen.

Die Voraussetzung für die nun folgenden Erörterungen über die Opferidee des Alten Testaments ist die, daß sämtliche neutestamentliche Schriftsteller mit Ausnahme des Jakobus und Judas die Heilswirksamkeit des Todes Christi vom Gedanken des Opfers aus construiren, für welche Voraussetzung betreffs des Apostels Paulus, darauf Bezug genommen wird, daß auch er das Blut Christi als das eigentlich die Wirkung hervorbringende voraussetze, was eben nur unter Annahme der Opferidee verständlich sei. Indem nun unter Ablehnung einer Erklärung aus heidnischen Opferideen weiter gezeigt wird, daß die neutestamentlichen Schriftstellen theils speciell das außerordentliche Bundesopfer Exod. 24, 3—11 in's Auge fassen (so die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls

Ebr. 9, 15—21. 1 Petr. 1) theils das Sündopfer am großen Versöhnungstage (Ebr. 9, 10. Röm. 3, 24—26. ἱλαστηριον = Kapporeth) theils das Passahopfer (1 Kor. 5, 6—8. 1 Petr. 1, 18. 19) theils mehrfache Beziehungen zusammenfassen (Tit. 2, 14. Apoc. 1, 5. 6. 5, 9. 10) geht er dazu über, den Sinn der Opferhandlung selbst zu deuten. Hier schließt sich Ritschl an die Oehler'sche Auffassung an, wonach das Wesentliche am Opfer die Blutdarbringung ist. Und zwar will er diese Auffassung nicht auf die alttestamentlichen Opfer beschränkt wissen, sondern als die gerade auch im Neuen Testament herrschende erweisen. Welchen Sinn hat aber diese Blutdarbringung? Zunächst wird der Schluß abgewiesen, den man aus dem Gebrauch des Wortes ἱλάσκεσθαι ziehen könnte. Wenn dieses Wort auf klassischem Boden die Bedeutung hat ἵλαον ποιεῖν τὸν θεόν, so ist es dagegen für die LXX und das Neue Testament nur die Uebersetzung von כִּפֵּר und sein Sinn also aus dem hebräischen Worte zu eruiren. Das Ergebnis der eingehenden Erörterungen ist nun das, daß durch die Blutsprengung der Priester soll vor Gott bedeckt und damit befähigt werden, in die Nähe Gottes zu kommen und sofern der Priester nur an der Stelle der Gemeinde handelt, wird diese selbst zur Gemeinschaft mit Gott durch solche Bedeckung befähigt. Wenn der Priesterberuf Israels aber darin besteht, daß es Gott nahe ist, in die Gemeinschaft mit ihm eintritt und diese Gemeinschaft sich wesentlich in Opferdarbringungen vollzieht, in dem Nahen zu Gott, so bedarf doch der zu Gott nahende Priester einer Bedeckung zu seinem Schutze gegen die Lebensgefährlichkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes (S. 282 ff.). Wir maßen uns nicht an, bestimmt zu entscheiden, ob nicht doch auch andere Vorstellungen im Alten Testament noch nebenher spielen — auf das Bedenkliche der Eliminirung von Jes. 53 und auf die noch bedenklichere Leugnung des Einflusses dieser Stelle auf das Neue Testament wurde schon hingewiesen —; jeden Falls scheint uns in der Hauptsache die Ritschl'sche Auffassung wohl begründet. Dagegen erhebt sich nun die Frage, warum ist denn die unmittelbare Anschauung Gottes lebensgefährlich — warum also diese Bedeckung nöthig? Und wenn hierauf geantwortet wird: die Schutzbedeckung der Opfernden durch die priesterlichen Handlungen schließen im

allgemeinen keine Rücksicht auf Sünden derselben ein, sondern nur darauf, daß sie geschaffene Menschen sind" so gestehen wir, daß diese Antwort uns nicht befriedigt. Offenbar wird doch in Gen. 3 der Verkehr Gottes mit den Menschen als das naturgemäße Verhältnis vorausgesetzt und die Zerreißung dieser Gemeinschaft durch den eingetretenen Fall erklärt. Und wenn der Prophet Jesaia Cap. 6 sein „Wehe mir, ich vergehe!" ausruft, so begründet er es nicht mit seinem Wesen als geschaffener Mensch, sondern mit seiner Sündhaftigkeit, und der ganze eigentümlich-ethische Charakter der alttestamentlichen Religion bürgt dafür, daß nicht der metaphysische, sondern der ethische Unterschied zwischen Gott und den Menschen das Entscheidende ist. Ist aber das Bedürfnis der Bedeckung nicht aus der Erhabenheit Gottes überhaupt, wofür Ritschl auch keine directen Beweise beibringt, sondern aus der Heiligkeit Gottes und zwar aus der ethisch gefaßten abzuleiten, so dürfte die an den klassischen Begriff des *ἱλάσκεσθαι* sich haltende Auffassung von der Wirkung der Opfer doch wieder ein gewisses Recht bekommen. Bezüglich des Neuen Testaments läßt Ritschl selbst wenigstens stillschweigend diese Begründung aus der Erhabenheit Gottes herausfallen. Es ist die Sünde, welche das Opfer im Sinne des Bedeckens nöthig macht. Aber wenn man auch ganz von dem Gedanken einer Straffatisfaction absehen will, muß doch bei jeder Erklärung des Opfers die Voraussetzung sein, daß in Gott selbst etwas ist, das wider die Sünde reagirt und das Nahen des Sünders zu ihm hindert. Wo nicht, so hat doch dieser ganze Gedanke des Opfers nur phänomenologischen Werth. Und in der That dürfte sich zeigen, daß auch die dogmatischen Ausführungen Ritschls das Bedürfnis der Vermittlung der Sündenvergebung durch das Opfer Christi nur als ein für das menschliche Bewußtsein, eigentlich nicht objectiv vorhandenes nachweisen. Theils bestätigt, theils verdeckt wird dies Ergebnis durch die Erörterung über die Beziehung des Opfers Christi auf die Gemeinde.

Verdeckt dadurch, daß, indem nun Ritschl dazu übergeht, den Nachweis zu führen, daß das Opfer nach der Darstellung der neutestamentlichen Schriftstellen seine Beziehung nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinde gehabt habe, die Frage, warum

denn überhaupt das Nahen zu Gott nur durch ein Opfer möglich sei, hinausgerückt und der Darstellung Bahn gemacht wird, als habe das Opfer lediglich die Bedeutung einer feierlichen Initiation gehabt und sei als solche mittelbar für den Einzelnen doch von objectiver Bedeutung. Bestätigt aber wird diese phänomenologische Auffassung gerade durch den Nachdruck, mit dem Ritschl die Beziehung des Opfers auf die Gemeinde hervorhebt, denn eben, wenn nur die Gemeinde als solche, nicht auch der Einzelne für sich der Bezugnahme auf das Opfer Christi bedarf um zu Gott nahen zu können, wird deutlich, daß die Sünde als Schuld kein eigentlich objectives Hindernis der Gemeinschaft mit Gott sein kann. Daß nun überhaupt auch bei dem Hergang der Versöhnung mit Gott die Bedeutung der Gemeinde mehr hervorgehoben werden muß, ist gewiß vollständig zuzugeben, und es gehört zu den unbestreitbaren Verdiensten Ritschls, auf diesen Punkt mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben dem lutherischen Individualismus gegenüber. Aber so gewiß der Empfang der Sündenvergebung nach neutestamentischer Anschauung zusammenfällt mit dem Eintritt in die Gemeinde, so möchten doch namentlich diejenigen Stellen, welche gerade die Art der Gemeindestiftung im einzelnen ordnen und ein Licht auf die dabei eingehaltene Praxis fallen zu lassen geeignet sind, wie z. B. den Taufbefehl Luk. 24, 47. Apg. 2, 38. 16, 31, dafür sprechen, daß das logische Prius die Sündenvergebung ist, daß, obwol der einzelne sein Priesterrecht nur innerhalb der Gemeinde auszuüben in der Lage ist, doch dieses Recht selbst auf der directen Bezugnahme auf das Opfer Christi ruht. Gerade auch das *ἀντὶ πολλῶν* bei den Einsetzungsworten des Abendmahls möchte auch dafür sprechen, daß die vielen als einzelne — wenn auch zu einer Gemeinde bestimmt, das nächste Object der Versöhnung sind. Und wenn auf diesen Punkt noch einmal zurückzukommen der dogmatische Theil reichlich Gelegenheit bieten wird, so möchten wir doch hier das betonen, daß die Schrift des Neuen Testaments das Opfer sicher als eine objective Bedingung, d. h. als eine durch das Wesen Gottes selbst nothwendig gewordene Bedingung der Gemeinschaft des Sünders mit Gott ansieht.

Indem nun Ritschl weiter zu zeigen sucht, wie anderweitige auf den Opferbegriff nicht reduzirbare Aussagen des Apostels Paulus über die Wirkung des Todes Christi namentlich Röm. 6 auch ganz unabhängig neben diesen Aussagen über das Opfer hergehen und zur Erklärung der Wirksamkeit des letzteren nichts beitragen, glaubt er schließlich die paulinische Auffassung des Begriffs *καταλλάττειν* als bestimmtesten Beweis dafür geltend machen zu können, daß das Neue Testament von einer Versöhnung Gottes so wenig etwas wisse als von einer activen Feindschaft desselben gegen die Sünder [1]), daß vielmehr diese letzteren immer als *ἐχθροί* im activen Sinn gefaßt werden und es bei der *καταλλαγή* sich immer darum handle, die Menschen auf Grund der Sündenvergebung in ein thatsächlich neues und anderes Verhältnis zu Gott zu bringen, so daß die Rechtfertigung vorangehe und die Versöhnung die Consequenz sei.

Ist die Vorstellung von der Wirkung des Strebens Christi im Neuen Testament wesentlich nach dem Schema des Opfers gebildet, so muß auch die Analogie der Qualität der alttestamentlichen Opfer mit der Person Christi näher untersucht werden (S. 232 ff.). Die Analogie besteht in der Fehllosigkeit, die für das Opfer im Alten Testament gefordert wurde und welche bei Christo ersetzt wird durch die Sündlosigkeit und sittliche Vollkommenheit. Entsprechend aber der höheren Wirkung des Opfers Christi im Gegensatz zu der der alttestamentlichen Opfer, ist bei dem Opfer des Herrn nicht nur die sittliche Art der Fehllosigkeit in Anschlag zu bringen, sondern auch die Absicht des Herrn, dieses Leben der erkannten Fügung Gottes gemäß zum Vortheile der Menschen dem Vater auch im Leiden und im Sterben hinzugeben. Die Qualification des Herrn als Opfer ruht wesentlich in seinem Berufsgehorsam, wenn dieser letztere auch ein umfassenderes Gebiet der

---

[1]) Wir möchten indes wenigstens per parenthesin fragen, ob nicht Stellen wie Röm. 5, 10 vgl. V. 8 auch wenn die active Bedeutung des Wortes *ἐχθροί* nicht bestritten werden will, doch auf einen entsprechenden animus in Gott weisen, ob die *ἀγάπη* nicht deswegen so groß erscheint, weil sie eine Ueberwindung dieses natürlichen animus in Gott ist.

Realisation hat, als nur den Kreuzestod, und deswegen Ritschl findet, daß die Opfervorstellung hinter dem Reichtum und der Eigentümlichkeit der Lebensbestimmung Christi zurückbleibe, die eigentlich dabei gemeint sei.

Gehören nun die letztgedachten Aufstellungen Ritschls über die Bedeutung des Opfers zu denen, welche für die dogmatischen Grundanschauungen am entscheidendsten sind, aber auch am meisten Bedenken hervorrufen werden bei denen, welche doch in der Schrift einen — kurz gesagt — anthropomorphistischeren Gottesbegriff zu finden glauben, so darf er wol um so mehr in zwei weiteren Punkten auf allgemeinere Zustimmung rechnen: zu der Ausführung, daß die Sünde, zu deren Hinwegräumung das Opfer Christi dienlich sein solle, nicht als Einheit erscheine im Neuen Testament sondern als die Vielheit von einzelnen Uebertretungen und daß die Sünden, für welche das Opfer gelte, wesentlich als Sünden der Unwissenheit beurtheilt werden, die Regel Num. 15, 27—31, welche für die alttestamentlichen Opfer aufgestellt wurde, auch für die neutestamentlichen festgehalten werde.

Dagegen dürfte allerdings die von Ritschl ausgesprochene Voraussicht sich bestätigen (S. 248), daß man die Gewohnheit, die Gal. 3, 19 sich findende Notiz über den Dienst der Engel bei der Gesetzgebung als dogmatisch einflußlos zu betrachten, der Anerkennung seiner Auffassung entgegensetzen werde, wonach der Fluch des Gesetzes Gal. 3, 13 nicht identisch mit dem Fluch Gottes sein solle und die Loskaufung aus diesem Fluch durch Christus einmal nur die Juden betreffe, sodann ohne Beziehung auf Gott sei. Denn zwar für dogmatisch völlig gleichgültig möchten wir die Notiz so wenig halten als die gleichartige Apg. 7, 53. Der bloß transitorische Charakter der Gesetzesoffenbarung soll damit ja offenbar ausgedrückt sein; aber daß Paulus im Gesetz je etwas anderes als den Ausdruck des eigentlichen Willens Gottes gesehen habe, müßte doch wol besser begründet sein seiner klaren Auffassung im Römerbrief gegenüber wie denn Ritschl selbst nicht wagt, die volle Consequenz seiner Auffassung zu ziehen.

Wie Ritschl die Stelle im Galaterbrief als gegen die Opferidee indifferent zu erweisen auf die angegebene Weise versucht hat,

so glaubt er auch den im ersten Korintherbrief zweimal (6, 20. 7, 23) gebrauchten Ausdruck des ἠγοράσθητε außer Beziehung zu dieser Idee setzen zu dürfen — ebenso auch noch etliche andere Stellen 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14. 15. 1 Jon. 3, 5. 1 Petr. 2, 21—25 (die beiden letztgenannten Stellen Beziehungen auf Jes. 53) und endlich Hebr. 9, 23. Es würde zu weit führen, wollten wir dem Einzelnen näher nachgehen. Die scharfsinnigen Ausführungen des Verfassers könnten eine Modification doch nur finden von einer ebenso eingehenden Gesamtauffassung des Werkes Christi aus.

Das letzte, vierte Kapitel wendet sich nun von der Versöhnung zur Rechtfertigung und der Gang ist auch hier in so fern ein regressiver, als, wie wir gehört, für Ritschl die letztere das thatsächliche antecedens der ersteren ist. Es wird hier von der alttestamentlichen Auffassung der Gerechtigkeit ausgegangen und gezeigt, wie dieselbe als Attribut der Glieder des Volkes von den Dichtern und Propheten einer bloß gesetzlichen Legalität gegenüber in echt religiösem und sittlichem Sinne fortgebildet wurde und zwar zunächst ohne bestimmte Bezugnahme auf das Gesetz. Soweit diese eintrat, wie in Ps. 119, wird auf die statutarische cärimonielle Seite des Gesetzes nicht reflectirt. Wie diese Gerechtigkeit ihren Halt am Bestand des religiösen Gemeinwesens hat, so sucht sie auch ihre Aufgabe wiederum innerhalb dieses Gemeinwesens. Während aber die Psalmen doch mehr die individuelle Seite hervorheben, sind es die Propheten, welche die Bedeutung der Gerechtigkeit auch des Einzelnen für das Ganze in stärkerem Maße betonen. Wenn auch diesem Streben nach Gerechtigkeit gegenüber die Innehaltung der Cultussitte namentlich der Opfer relativ vergleichgültigt wird, so bedingt dasselbe doch keinen Bruch mit ihr und es fehlt ja nicht an Stellen, welche gewissermaßen eine Durchdringung auch der Cultussitte mit dem Geist dieser Gerechtigkeit eine Hereinnahme auch der statutarischen Theile des Gesetzes in die Grundauffassung von dem sittlichen Verhalten des Frommen zu Gott und den Nebenmenschen zeigen. Daß diese Gerechtigkeit als eine vorhandene vorausgesetzt wird und daß der pharisäische Rechtsstandpunkt Gott gegenüber nicht in den Vordergrund tritt, im Gegentheil diese Gerechtigkeit als eine durchaus in Abhängigkeit von Gott stehende

erscheint, dürfte nicht in Abrede zu ziehen sein. An den ganzen Abschnitt (S. 260—269) möchte nur die Frage zu knüpfen sein, ob nicht einerseits der Pharisäismus doch in dem Standpunkt der Vergeltungslehre, die auch durch die Psalmen und Propheten hindurchklingt, einen Anhaltspunkt gefunden habe und ob nicht andererseits das Gefühl der Unzulänglichkeit der bisherigen Leistungen etwas unterschätzt ist. Wenigstens scheint doch auch schon der Eingang der Bergpredigt an ein solches Gefühl der Unzulänglichkeit zu appelliren, und wenn die Aufgabe der Gerechtigkeit des Himmelreichs wesentlich anknüpft an die Auffassung der Gerechtigkeit durch die Propheten, so ist es doch die Himmelreichspredigt erst, welche die Herstellung derselben ermöglicht. Und daß sie auch so noch der steten Ergänzung durch die Vergebung bedarf, sagt neben dem Vaterunser das Gleichnis Matth. 18, 21 ff. Andererseits dürfte doch auch in dem Gebrauch der Ausdrücke μισθὸς, ἀποδοῦναι beim Verhältnis Gottes und des Menschen eine Andeutung dafür liegen, daß der Herr die Anwendung des Rechtsverhältnisses auf das religiöse und sittliche Gebiet nicht unter allen Umständen für unangemessen kann gehalten haben.

So interessant die weiteren Ausführungen Ritschls über die Weiterführung des Begriffs der activen Gerechtigkeit bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern sind, so bedeutsam namentlich die Erörterung der Gründe ist für das Zurücktreten des Begriffs des Reiches Gottes bei den letzteren gegenüber von der Stellung, welche dieser Begriff in den Reden des Herrn selbst einnimmt, so wichtige principielle Fragen über das Verhältnis der βασιλεία θεοῦ zur ἐκκλησία sich daran knüpfen ließen, so eilen wir doch der Hauptsache zu: der Ausführung über den paulinischen Begriff der Rechtfertigung.

Hier auf diesem Punkte unternimmt es nun der Verfasser, die in der Theologie allseitig hergebrachte Anschauung von der paulinischen Lehre völlig aus den Angeln zu heben. Einmal behauptet er, daß der Apostel weit davon entfernt sei, das Verhältnis Gottes und des Menschen überhaupt und an sich als ein Rechtsverhältnis zu denken, daß er allerdings mit dem Pharisäismus im Gesetz die Begründung eines solchen dem religiösen Verhältnis von Gnade

und Glauben schlechthin widersprechenden Rechtsverhältnisses gesehen, ja die pharisäische Auffassung in dieser Beziehung noch verschärft habe, da diese letztere doch wol das Element des Glaubens und der Gnade nicht ganz werde ausgeschlossen haben, daß ihm aber eben damit auch das Gesetz als eine völlig transitorische Erscheinung vor Augen gestanden sei, welche einerseits gar nicht auf göttliche Ordnung zurückgeführt werden könne sofern man ausschließlich den cärimonialen Theil desselben in's Auge fasse, dessen Hervorhebung dem ethischen gegenüber die pharisäische Eigentümlichkeit sei, und daß andererseits, sofern es die bestimmungsmäßige sittliche Ordnung in sich schließe, allerdings von Gott gewollt gewesen sei, aber nur der Hervorrufung der Sünde gedient habe. Wir gestehen nun zunächst, daß uns dieser dem Apostel zugemuthete Widerspruch in Auffassung des Gesetzes doch etwas stark zu sein scheint, so stark daß man doch fragen muß, ob nicht eine einheitlichere Anschauung zu gewinnen ist und ob den Schlüssel für dieselbe nicht doch der Gedanke darbietet, daß an sich das Verhältnis von Leistung und Lohn zwischen Gott und dem Menschen kein schlechthin unangemessenes wäre. Man braucht nur den Gedanken einer rechtlichen Verpflichtung nicht in so schroffer Weise zu fassen, daß er den eigentlichen Gegensatz zum religiösen Verhältnis in sich schließt. Auch das dem religiösen Verhältnis ganz analoge kindliche schließt die Anerkennung der Leistungen des Kindes durch den Vater, schließt den Lohn nicht aus und schließt andererseits auch die Abhängigkeit des Kindes vom Vater, das Bewußtsein alles von ihm empfangen zu haben, nicht aus. Daß der Apostel Paulus den Gedanken eines rechtlichen Verhaltens Gottes zu den Menschen nicht als schlechthin unverträglich mit dem religiösen betrachtet habe, wird man so lange behaupten dürfen, als für den unbefangenen Exegeten Stellen wie Röm. 2, 6. 2 Kor. 5, 10 auch von einer zukünftigen Vergeltung gemäß den Werken reden. Indem das mosaische Gesetz die sittlichen Forderungen Gottes rechtlich fixirte, brachte es freilich die Gefahr einer irreligiösen Auffassung, einer falschen äußerlichen Gerechtigkeit mit sich und schloß den Glauben, sofern dieser und nicht die Leistung Grund des göttlichen Urtheils sein sollte, aus; aber warum das Gesetz mit seinem an sich göttlichen Inhalt nicht

auch die Röm. 7 beschriebenen Wirkungen sollte ausüben, für das religiöse Gemüth nicht wirklich die bestimmungsmäßigen Forderungen Gottes sollte aussprechen können, ist doch nicht recht einzusehen. Mag ja immerhin die Röm. 7 geschilderte Erfahrung zunächst eine individuelle sein, Paulus will sie doch als die normale aussprechen und will es doch wohl als allgemein gültigen Satz anerkannt wissen, daß die durch die Sünde eingetretene Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung des Gesetzes der Grund sei, warum das Gesetz den Tod gewirkt habe. Warum sollen die anderen Aeußerungen, daß das Gesetz, weil es nicht ἐκ πίστεως gewesen sei, nicht habe rechtfertigen können, damit im Widerspruch stehen? Wir dürfen doch nicht vergessen, daß die χάρις, zu der die Gesetzesleistung im Widerspruch steht, wesentlich nur die Gnade der Sündenvergebung, die πίστις wesentlich nur der Glaube des Sünders an den, der gerecht macht, ist. Eine χάρις und πίστις im allgemeinen Sinne wäre doch wohl nicht ausgeschlossen, auch wenn die menschliche Leistung der Grund des göttlichen Urtheils wäre.

Uns will scheinen, als ob auf diesem Punkte bei dem Verfasser der Scharfsinn ganz besonders den Tiefsinn überwogen hätte, als ob die hohe kritische Begabung den Verfasser verhindert hätte, einen mehr constructiven Weg in der Reproduction der paulinischen Gedanken zu verfolgen. Nur eine erneuerte Construction der ganzen paulinischen Lehre könnte auch, wie dem Verfasser scheinen will, eine wirkliche Kritik des Verfassers geben, da Einwendungen, wie sie eben versucht worden sind, in ihrer aphoristischen Gestalt freilich sehr wenig geeignet sind, die Aufstellungen des Verfassers gründlich zu erschüttern. Der Begriff der δικαίωσις selbst wird auch von Ritschl im forensischen Sinn genommen, und wir stehen hier wieder mit ihm auf dem Boden der evangelischen Tradition. Beim Begriff des Glaubens wäre doch wol auch die καρδία als Sitz desselben zu erwähnen gewesen und eine psychologische Analyse dieses Begriffs würde zur Hervorhebung auch des mystischen Elements im Glauben geführt haben. Wie im Begriff der δικαίωσις, so steht Ritschl auch in der Ausführung, daß der Glaube nicht eigentlicher Stoff für das göttliche Urtheil ist, auf dem Boden der angelischen Tradition und es dürfte hier nur die feine Anwendung

der Kant'schen Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Urtheil, welche im dritten Theil des Werkes dann eine noch bedeutsamere Rolle spielt, zu notiren sein.

Wenn sodann die weiteren Ausführungen über die Consequenzen der Rechtfertigung und namentlich die dabei ausgeführten Vergleichungen mit den Anschauungen der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller die eindringende, geistvolle Exegese des Verfassers bekunden und wenn ihm zugegeben werden muß, daß der Apostel die Frage über den Zusammenhang des Standes der Rechtfertigung mit der activen Gerechtigkeit nicht überall in aller Klarheit deutlich macht, so scheinen doch die Stellen, aus welchen ein solcher Zusammenhang erschlossen werden kann, etwas weniger gewürdigt. Einmal können wir uns nicht dabei beruhigen, daß die *εἰρήνη* theils nur den objectiven Friedensstand theils nur die friedliche Stimmung des Menschen Gott gegenüber im Gegensatz zur ehemaligen Feindschaft bezeichnen soll. Alles zusammengenommen wird man doch des Eindrucks nicht los, daß in der *εἰρήνη* auch das durch die Adoption begründete Friedensverhältnis Gottes zum Menschen gezeichnet sein soll, ein neues Verhältnis, in dem nicht nur eine Verpflichtung, sondern auch ein Antrieb resp. eine Befähigung zur Ausübung der activen Gerechtigkeit liegen würde. Der Versuch, sorgfältig alle Gedanken an eine Beziehung der *εἰρήνη* auf Gott als das Subject derselben abzuschneiden, rührt doch wesentlich von dem Interesse Ritschls her, die Möglichkeit einer Wirkung des Opfers Christi auf Gott zu bestreiten. In dieser Hinsicht aber können wir dem Verfasser nicht Recht geben. Andererseits will uns auch der Beweis, daß der Geistesempfang in keinem Causalzusammenhang mit der Adoption stehe, nicht genügend erbracht scheinen. Ist, wie Ritschl will (S. 353), die Adoption auch nur durch den Erkenntnisgrund erwiesen, daß in der ganzen Christenheit sich der Geist wirksam zeigt, so liegt doch sehr nahe, auch auf einen realen Zusammenhang zu schließen. Wenn überall, wo der Geist ist, auch die Adoption vorhanden ist, warum soll denn beides gleichgültig neben einander hergehen. Ist die Geistesausgießung auch geschichtlich in der Schrift an die Auferstehung des Herrn also an die Rechtfertigung geknüpft, so scheint es wie

eine Art Eigensinn, hier den inneren Zusammenhang zu leugnen. Freilich zeigt sich in der absichtlichen Reducirung der Wirkung des Geistes auf eine angeblich nur ekstatische Anrufung des Sohnes — woneben die Wirkung desselben auf das sittliche Leben nach Gal. 5, 25 ff. und anderen Stellen fast nur wie ein unfreiwilliges Zugeständnis aussieht —, daß der Verfasser gerade bezüglich des Geistes ganz eigentümliche Anschauungen hegt und — wie wir im dogmatischen Theil hören werden — die Dynamik des Geistes eigentlich nicht zugeben will. Wie ein solches bloßes Nebeneinander der Rechtfertigung und der Geistesmittheilung auch dadurch soll bewiesen werden, daß der Apostel das einemal die Heilsgewißheit auf Rechtfertigung, das anderemal auf die active Vollkommenheit zurückführe (S. 368), hat dem Referent zu verstehen nicht gelingen wollen. Gerade wenn die Rechtfertigung das Princip, die Heiligung, die Consequenz, wenn die letztere die Bewährung der ersteren ist, läßt sich doch am ehesten eine solche sonst doch kaum erklärliche, scheinbar widersprechende Begründung der Heilsgewißheit denken. Die Annahme dieses Zusammenhangs, wonach die Heilsgewißheit principiell auf die Rechtfertigung gegründet bleibt, aber auch an der activen Vollkommenheit ihre Bewährung findet — eine Annahme, die doch auch in Phil. 3, 12 ihre Stütze finden durfte —, zugestanden, wäre doch der lutherische Gedanke einer Ergänzung des Bewußtseins activer Gerechtigkeit durch die Rechtfertigung nicht mehr sogar abwegs und es möchte sich hieran auch der Versuch knüpfen, auch beim Apostel Paulus den Gedanken aufzufinden, den der Verfasser dem Johannes vorbehält, daß die sittliche Funktion dazu dient, das von Gott gegründete Heilsverhältnis für den Einzelnen in Geltung zu erhalten (1 Kor. 13). Daß im übrigen die Frage über die Vergebung der Sünden bei den Gerechtfertigten weder aus Paulus noch aus den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern sich ganz leicht beantworten läßt, ist sicher. Ebenso wird zuzugestehen sein, daß im allgemeinen ein ethischer Optimismus herrscht, der mit dem Pessimismus der lutherischen Reformation nicht ganz stimmt. Es ist ein Optimismus, der eben in der Erfahrung des gewaltigen Umschwungs durch die Erlösung seine Erklärung findet; es ist — wenn ich so sagen soll — der Optimismus der ersten

Liebe, ein Optimismus, der aber, wie dem Referenten scheinen will, doch mindestens mit dem Optimismus der vorkantischen rationalistischen Theologie nichts zu thun hat. Es ist ein Optimismus, der nicht in der Unterschätzung menschlicher Sünde und menschlichen Verderbens, nicht die der Ueberschätzung menschlicher Kraft, sondern in dem unbedingten Glauben an die Macht der Erlösung seinen Grund hat. Wenn der Unterzeichnete so von dem zweiten Theil des Werkes auch mit einer gewissen Disharmonie Abschied nimmt, so geschieht es doch mit herzlichem Dank für die Fülle von Anregungen, welche in demselben beschlossen ist.

Von dieser Fülle denen, welche das Werk noch nicht studirt haben, eine Vorstellung zu geben, war schon bei diesem Bande eine schwere Aufgabe. Dieselbe erhöht sich bei dem bedeutend umfänglicheren dritten Bande so, daß Referent sich erlauben muß, einen etwas freieren Gang einzuschlagen. Er versucht es zunächst über etliche Grundgedanken des Werkes sich auseinanderzusetzen, in welchen er von dem Verfasser abweicht, um dann kurz über den Gang des Ganzen Rechenschaft zu geben und auf besonders neue und treffende Gedanken hinzuweisen.

Unser Widerspruch beginnt nun allerdings sofort auf den ersten Seiten. Ritschl geht von der Definition der christlichen Religion aus und findet, daß dieselbe wie eine Ellipse einen doppelten Mittelpunkt habe, so zu sagen einen ethischen und einen religiösen. Teleologisch betrachtet, sei das Christentum die Anstalt zur Herbeiführung des Reiches Gottes, d. h. die Herstellung einer Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe; andererseits aber sei das Christentum auch die Religion der Erlösung, d. h. es beziehe sich in ihr alles auf die in dem Verhältnis zu Gott als Vater zu gewinnende Freiheit von der Schuld und von der Welt. Obgleich nun sofort hinzugefügt wird, daß die Ausführung der vollendet religiösen und vollendet sittlichen Bestimmung des christlichen Lebens in dem Leben des Einzelnen in steter Wechselwirkung vor sich gehe, will uns doch scheinen, als sei die Trennung zwischen dem sittlichen und religiösen Factor noch eine etwas zu abstracte. Das Reich Gottes im Sinne des Herrn ist doch wol nicht eine lediglich ethische Aufgabe. Wennschon im Vaterunser

die Heiligung des Namens Gottes übergeordnet wird dem Kommen des Reiches Gottes, so dürfte doch darin ein Hinweis liegen darauf, daß wenigstens in seiner Vollendung das Reich Gottes auch Organisation gemeinschaftlicher Gottesverehrung ist, dasselbe also auch wol in der Zeit seiner Entwicklung eine religiöse Seite an sich hat, daß also die Kirche, als dermalige Organisation gemeinsamer Gottesverehrung, nicht so beziehungslos zu dem Wesen des Gottesreiches ist, wie es nach einzelnen Aeußerungen des Verfassers wol scheinen könnte. Wir möchten hier, wie schon oben geschehen, darauf hinweisen, daß Ritschl die eschatologische Seite des Reiches Gottes, die doch schon in den Gleichnissen Matth. 13 deutlich genug hervortritt, nicht ausreichend in Betracht gezogen hat. Aber umgekehrt scheint es uns auch bedenklich, das Verhältnis zu Gott rein nur unter den religiösen Gesichtspunkt zu stellen und als das Schema des religiösen Verhältnisses zu Gott ausschließlich die Abhängigkeit geltend zu machen. Der Herr stellt die Liebe Gottes und des Nebenmenschen coordinirt nebeneinander. Fällt die Liebe zu den Nebenmenschen unter den sittlichen Gesichtspunkt, so doch wol auch die Liebe zu Gott. Und hier eben liegt, wenn ich recht sehe, eine scheinbar leise und doch überaus folgenreiche Abweichung von der eigentlich biblischen und kirchlichen Auffassung. — Die Einseitigkeit, mit welcher die Abhängigkeit betont wird, scheint darauf hinzudeuten, daß bei Ritschl jenes gesunde Maß von Anthropomorphismus — daß ich so sage — noch nicht erreicht ist, wie es der Schrift eignet und freilich nicht in thesi — das hat Ritschl selbst am deutlichsten gezeigt —, aber in praxi auch von der kirchlichen Lehre vorausgesetzt wird.

Zu einem gesunden Anthropomorphismus würde Referent eine solche Theologie rechnen, welche ein Ineinanderwirken göttlicher Heilsgedanken und Heilsthaten mit menschlicher Freiheit offen lassen würde, und zwar in der Weise, daß der Mensch in gewissem Sinne auch Gott zu afficiren im Stande ist, d. h. daß Gott seine Stellung zum Menschen vom Verhalten des letzteren zu ihm abhängig macht. Das scheint uns das eigentlich Unterscheidende zwischen der kirchlichen Auffassung und dem Rationalismus zu sein, daß nach ersterer die Geschichte überhaupt und die Heilsgeschichte insbesondere ein

Drama ist, bei welchem göttliche Thaten und menschliche Sünden wider einander und durch einander wirken, in welchem es Peripetien und Katastrophen wunderbarer Art gibt und bei welchem die Zuschauer, die zugleich selbst in das Drama verflochten sind, die letzte Lösung in einer gewaltigen Schlußkatastrophe erwarten, während der Rationalismus, indem er Gott von der Verwicklung mit der Welt löst, ihn über die Affection von dem zeitlichen Geschehen hinaufhebt, auch die Heilsgeschichte mehr oder weniger zu einem phänomenologischen Proceß macht, der sich mit einer gewissen Naturnothwendigkeit abspielt, bei welchem die menschliche Freiheit eigentlich nur für das innere subjective Leben volle Geltung behält, die Religion selbst darum auch etwas lediglich subjectives bleibt und nur mittelbar als Factor in die Geschichte eintritt. So gewiß nun die Schrift der heidnischen Art des Anthropomorphismus gegenüber, der Herabziehung des Göttlichen in's Natürliche gegenüber die Erhabenheit Gottes betont und damit der rationalistischen Auffassung eine Handhabe bietet, so entschieden gewinnt man doch den Eindruck, daß im wesentlichen damit keineswegs diese dramatische Anschauung, wie sie eben charakterisirt wurde, verneint werden wollte, sondern daß die kirchliche Auffassung ihre volle Berechtigung in der Schrift findet, und die Aufgabe wissenschaftlicher Dialektik scheint nur die zu sein, jene erste Reihe von Aussagen auszugleichen, mit dieser durchherrschenden Anschauung von dem Gegeneinanderwirken göttlicher und menschlicher Thaten. Ritschl hat seine Dialektik mehr darauf verwandt, die zweite Reihe von Vorstellungen zu Gunsten der ersteren so viel möglich zu beseitigen, in einem nach dem oben Ausgeführten wol nicht mehr misverständlichen Sinne die Geschichte zu entgöttlichen versucht. Wir haben davon schon Proben im Bisherigen gehabt namentlich in der Dialektik, mit der der Begriff des Zorns Gottes seiner Bedeutung für die Gegenwart so zu sagen zu entkleiden versucht wurde, nicht ohne daß freilich, sofern doch für die eschatologische Betrachtung die Geltung des Begriffs festgehalten wurde, ein ungelöster Rest hätte übrig bleiben müssen. Ebenso deutete uns der Versuch den Begriff der messianischen κρίσις fast ganz auf die johanneische Form zu reduciren, auf diesen Zug in der Ritschl'schen Theologie. Auch der Begriff des Reichs

Gottes schien uns unter dieser Vorliebe für die immanente Seite zu leiden und die neutestamentliche Darstellung doch nicht allseitig zu erreichen. Auch die Ausführungen über den Begriff der Versöhnung selbst scheinen schon zu sehr von dieser Neigung, die Bedeutung der geschichtlichen Thatsache abzuschwächen, beherrscht. Der dogmatische Theil nun bietet hiefür die zahlreichsten Proben. Im Begriff Gottes selbst, in den Ausführungen über Gott und Freiheit, in dem charakteristischen Eifer Ritschls gegen die Auffassung von Naturereignissen als göttlichen Gerichten zeigt sich dieser Zug, den wir eben als rationalistischen charakterisiren möchten und der dann in eingreifenderer, folgereicherer Weise sich bemerklich macht in der Bestreitung des Begriffs der Erbsünde, in der Auffassung der Versöhnung, in der Unterordnung der Rechtfertigung des Einzelnen unter den Gedanken des Reichs Gottes und im Zusammenhang damit in der eigentümlichen und gewiß nicht biblischen Auffassung des heiligen Geistes und seiner Wirksamkeit in der, wie uns dünken will, doch etwas übertriebenen Schätzung des Begriffs der christlichen Freiheit, wie endlich in dem Fehlen der Eschatologie. Ist es nicht eine menschliche That von Adam gewesen, welche die folgenreichste Verwicklung verursacht hat, in das ganze Verhältnis von Gott und Mensch auf's tiefste eingegriffen hat, so kann auch freilich die Erlösung nicht mehr die große That der Wiederherstellung gewesen sein, so ist's auch zu verstehen, wenn die Person des Herrn alles metaphysisch einzigartigen Wesens entkleidet wird, so ist's zu verstehen, wenn auch das Reich Gottes nicht in gewaltigen Katastrophen sein Ziel erreicht, sondern wenn die Menschheit im wesentlichen darauf angewiesen ist, nach und nach mit Hülfe der in Christo aufgegangenen Gotteserkenntnis und der in ihm eröffneten Gemeinschaft mit Gott sich zu organisiren zu dem Reich Gottes.

Wenn wir es versuchen auf die angegebenen Punkte etwas näher einzugehen, so folgen wir dem Gang des Verfassers nicht genau, der, wie oben bemerkt, ein regressiver ist und von der Darstellung der Rechtfertigung aus erst auf die Voraussetzung an die Lehre von Gott, von der Sünde und der Person und dem Werk des Herrn zu reden kommt. Schon die überaus interessanten Erörterungen über die Persönlichkeit Gottes, in denen Ritschl sich

bemüht, zu zeigen, wie der Begriff der Persönlichkeit sich erst in Gott erschöpft, — Erörterungen, aus denen Referent sich nicht versagen kann, die S. 200 über die Ewigkeit des Geistes gegebene Auffassung zu notiren, in der er sich freut eine Autorität für seine eigene bisher mit einiger Schüchternheit vorgetragene Lehre zu finden; schon diese Erörterungen führen schließlich zu einem Ausdruck, der vielleicht einer Beanstandung unterliegen könnte. „Nichts“, wird S. 206 gesagt, „was auf den göttlichen Geist einwirkt, ist ihm ursprünglich fremd und nichts braucht er sich erst anzueignen, um selbständig zu sein, vielmehr ist alles, was die Welt für ihn bedeutet, im Grunde ein Ausdruck seiner eigenen Selbstbethätigung, und was von der Bewegung der Dinge auf ihn zurückwirkt, kennt er als den Kreislauf der nur durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit.“ So sehr wir im allgemeinen damit übereinstimmen, möchten wir doch fragen, ob es nicht möglich wäre, von diesen Ausdrücken das Misverständnis abzuwehren, als würde die Selbständigkeit des menschlichen Geistes damit bedroht, als hätte Gott nicht dem menschlichen Geist, eben weil er zur Persönlichkeit bestimmt ist, vermittelst eigener Selbstbeschränkung eine Sphäre der Freiheit offen lassen, die Möglichkeit eines Gegeneinanderwirkens der schöpferischen und geschaffenen Persönlichkeit in Analogie mit der zwischen den geschaffenen Geistern stattfindenden gewähren wollen, unbeschadet natürlich der eben im Begriff der vollkommenen Persönlichkeit begründeten Unterschiedes. Wenn wir auf diesen Punkt Gewicht legen, so geschieht es unter anderem auch deswegen, um es begreiflich zu machen, wie der Mensch Gott gegenüber auch Träger von Rechten sein kann. Wir können die scharfsinnigen Erörterungen des Verfassers über die der scotistischen, socinianischen und orthodoxen Anschauung zu Grunde liegenden Gottesbegriffe großentheils uns aneignen. Die Entgegensetzung der socinianischen und orthodoxen Theorie nach dem Schema von Privatrecht und öffentlichem Recht wurde schon bei Besprechung des geschichtlichen Theils als eine neues Licht gebende anerkannt. Auch die Grundbestimmung Gottes als Liebe in dem Sinne, daß die Liebe nicht erst als etwas zu einer anderweitigen Bestimmung Gottes hinzukommendes betrachtet werden dürfte, möchten wir zur Zustimmung

empfehlen. Aber wir erlauben uns einmal die Definition der Liebe in Anspruch zu nehmen und sodann die schroffe Entgegensetzung des Sittlichen und Rechtlichen zu negiren. Wenn in ersterer Beziehung die Liebe definirt wird nicht nur „als das Gefühl von dem Werthe eines Objects für das geistige Subject sondern auch als Motiv der Willensbewegung entweder zur Aneignung des geliebten Objects oder zur Beförderung seines Daseins in seiner Art (S. 238), so scheint einmal ein doch wol nach unserer Erfahrung nicht zu bestreitendes Moment dabei nicht zum vollen Ausdruck gelangt zu sein, nämlich die Willenserregung zur Selbstmittheilung an ein anderes Subject, sondern es wird auch in den folgenden Ausführungen das richtig hervorgehobene Moment der Richtung auf Aneignung des geliebten Subjects so gut als ganz fallen gelassen, und die Liebe Gottes wird ausschließlich auf Aufnahme des Zweckes des anderen in den eigenen Selbstzweck beschränkt. So wird denn das Reich Gottes als Reich der Humanität, in seinem wesentlich sittlichen Charakter und Wesen als das eigentümliche Correlat der Liebe Gottes bezeichnet, als das worin der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Menschen coincidirt. Nehmen wir dagegen die oben genannten Momente hinzu, so müßte in den letzten Zweck das aufgenommen werden, was bei Ritschl eigentlich nur Voraussetzung ist, die Vollziehung der persönlichen Gemeinschaft Gottes und des Menschen. Das Schauen Gottes wird von dem Herrn selbst, wird von Paulus und Johannes doch als das eigentliche Ziel der religiösen und sittlichen Entwicklung angegeben. In dieser persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewinnt erst der Mensch seinen absoluten Werth. In diesem persönlichen Verhältnis wird auch der Gott, der die Liebe ist, concret der Vater uud es dürfte auch wissenschaftlich von diesem Grundbegriff ein noch umfassenderer Gebrauch gemacht werden. Ritschl verwahrt sich gegen den Vorwurf des Katholisirens, den man ihm angesichts seiner Unterordnung des Verhältnisses des Einzelnen zu Gott unter den Begriff des Reiches Gottes mache, da er ja beim Reich Gottes an nichts weniger denke als an eine amtlich organisirte Kirche; aber den Vorwurf des Romanisirens in freilich anderem Sinne, als er gewöhnlich gemeint ist, kann Referent doch nicht ganz zurücknehmen.

Es ist zwar in dem Kapitel von der Freiheit des Christenmenschen in vielfach wiederholten Wendungen von der Selbstbeurtheilung des Christen als eines allem Aeußeren gegenüber absolut werthvollen Gegenstandes die Rede, aber die Subsumtion des Einzelnen unter den Begriff des Reiches Gottes, wo es sich um das Verhältnis zu Gott handelt, scheint doch weder der germanischen Werthschätzung des Einzelnen noch dem biblischen Gedanken des Kindesverhältnisses zu entsprechen. Das Kind wird Kind doch nicht erst im Geschwisterkreis und durch Vermittlung desselben und kommt für den Vater nicht nur als Glied dieses Kreises in Betracht.

Aus diesem Verhältnis scheint dann aber auch noch etwas weiteres zu folgen. Gewiß ist das Verhältnis von Vater und Kind ein sittliches und wird durch ein bloßes Rechtsverhältnis nicht erschöpft. Aber es möchte doch schwerlich zu leugnen sein, daß das Rechtsverhältnis darum nicht ausgeschlossen ist, daß der Sohn auch innerhalb des Liebesverhältnisses Träger von Rechten ist, auch innerhalb des Abhängigkeitsverhältnisses doch mit einer gewissen Freiheit dem Vater gegenübersteht und daß die Liebe sich gerade auch in der Achtung des Rechtes erweist. Sollte darum die Anwendung von Rechtsbegriffen auf das Verhältnis Gottes zum Menschen, wofern sie nur nicht den Anspruch machen, dies Verhältnis zu erschöpfen, ganz unzuläßig sein? und setzt die Liebe, sofern sie Aneignung eines anderen geistigen Subjects und Hingabe an ein solches ist, falls dies letztere nicht in ungesund mystischer Weise überspannt werden will, nicht auch wieder Erhaltung und Anerkennung des Selbst voraus! sollte es also so undenkbar sein, daß Gott eben als Liebe und eben, wenn er den Menschen in seine Gemeinschaft ziehen will, auch sich in seinem Selbst festhält? Freilich Ritschl protestirt energisch gegen den Gedanken einer Natur in Gott, gegen den Gedanken eines Wesens im Unterschied vom Willen, da ja Gott nicht eine Macht außer sich habe, von der er Grundsätze, Regeln empfangen könnte, an die er gebunden wäre. Allein soll Gott gewissermaßen in seinem Zweck aufgehen, gehört es nicht zum Wesen des Selbstbewußtseins, sich von seinen Zwecken wieder zu unterscheiden? Wenn Gott sich selbst so zu sagen sein Wesen gegeben, soll dann die Analogie der menschlichen Unter-

scheidung zwischen dem Wesen und den einzelnen Handlungen so völlig unanwendbar sein? Wenn wir die Unterordnung des Begriffs der Heiligkeit unter den der Liebe auch völlig zugeben, hat dieser Begriff gar keine Geltung mehr auf neutestamentlichem Boden, sollte es nicht möglich sein, daß die göttliche Liebe, eben weil sie als solche das von ihr gesetzte Selbst der geistigen Wesen achtet und nicht schlechthin determiniren will, in eine gewisse Spannung mit der Heiligkeit, d. h., wie wir definiren möchten, mit der sittlichen Selbstbehauptung, der Sünde gegenüberträte?

Wie weit freilich der Verfasser in der Lage sich befindet, das menschliche Selbst als ein Gott relativ coordinirtes zuzulassen auch bezüglich der Freiheit, läßt sich mit voller Sicherheit nicht abnehmen. Wenn Referent auch in solchen Abschnitten des Buches, denen er nicht ganz zustimmen konnte, sich immer angeregt fand, immer auf neue Gesichtspunkte hingewiesen, so hat er den Einen Abschnitt von dem Verhältnis menschlicher Freiheit zu Gott nicht ohne eine gewisse Enttäuschung lesen können. Hat ihm immer die metaphysische Seite diese Frage als die eigentlich schwierige, „als die Meisterfrage", wie Ritschl diese Frage nennt, geschienen, so spricht sich der Verfasser hier eigentlich doch nur über die sittliche Freiheit aus (S. 250—255), nämlich darüber, daß man gerade in einer besonderen Art der Abhängigkeit von Gott die Freiheit zum Guten besitzt; dieses letztere aber hat Referent — er weiß nicht, ob nicht am Ende die Schwierigkeit nur für seine nicht gehörig geübten Sinne eben zu tief liegt —, redlich gestanden, nie für eine so überaus schwierige Sache gehalten. Daß wir wol, wenn wir die Zwecke Gottes uns aneignen, die rechte Freiheit finden, das schien ihm eine sehr naheliegende Wahrheit, während die andere Frage, wie weit der Mensch im Stande ist, dem Zwecke Gottes entgegenzuwirken, nur auch betreffs der eigenen Person ihm immer die eigentliche Meisterfrage scheinen wollte. Darüber aber erfahren wir an diesem Orte wenigstens nichts. Auch der folgende § 37, über die Ewigkeit Gottes, läßt die Stellung des Verfassers mehr ahnen, als daß er sie ganz klar machen würde. Denn wenn hier gesagt ist (S. 260), daß wir die Anwandlung unserer Vorstellung verneinen, als ob die Welt auch für Gott, wie so oft für uns, ein Hindernis bilde durch die

Anerkennung, daß Gott auf jedem Schritte nicht bloß seines Schaffens, nicht bloß seines Planes sicher bleibt, sondern die Verwirklichung des bezweckten Ganzen erlebt, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß Gott aus der Fülle seiner Mittel, aus der Fülle von Möglichkeiten doch dasjenige herausgreift, was angesichts der relativ unabhängigen Entscheidung anderer Christen das angemessene ist, — mit Einem Wort eine Anschauung, wie sie Rothe auf diesem Punkte geltend gemacht hat, ließe sich immer noch damit vereinen, wenn auch die übrigen Prämissen des Verfassers einer solchen nicht günstig sind.

Es war diese Frage vom besonderem Gewicht für die Lehre von der Sünde. Bezüglich dieser (S. 286ff.) ist gewiß Ritschln zuzugeben, daß sie erst im Lichte der christlichen Offenbarung kann ganz verstanden werden, und ebenso, daß es bei ihr ganz besonders gilt, die Erfahrung zu Rathe zu ziehen, oder die Offenbarung allerdings nur unmittelbar mit ihr zu thun hat. Wenn aber damit die Autorität der biblischen Schöpfungsurkunde mit ihren „bildlichen Beziehungen“ soll beiseite geschoben werden, um die Zufälligkeit [1]) der Sünde zu leugnen und ihr einen gehörigen Platz in der Entwicklung der Menschheit anzuweisen, so möchten wir eben das christliche Gewissen dagegen halten, welches die Sünde als das Nichtseinsollende, Abnorme und zwar nicht nur bezüglich der Zukunft, sondern auch bezüglich der Vergangenheit, nicht nur bezüglich der individuellen Entwicklung, sondern auch vermöge des Gemeingefühls bezüglich des ganzen Geschlechts behaupten dürfte. Wir glauben, daß, ohne damit Christum zu einer zufälligen Erscheinung zu machen und ohne die justitia originalis zu überspannen, die Annahme einer Abnormität der Entwicklung gleichmäßig Voraussetzung der biblischen Weltanschauung wie der christlichen Gewissenserfahrung

---

[1]) Ritschl scheint hier selbst auf keine ganz festen Anschauungen gekommen zu sein, denn S. 335 sagt er: „Man muß sich hüten, sie (die Sünde) als Wirkung Gottes und als ein zweckmäßiges Glied seiner Weltordnung zu bezeichnen. Sie ist ein scheinbar unvermeidliches Erzeugnis des menschlichen Willens unter den gegebenen Bedingungen seiner Entwicklung und wird doch im Bewußtsein unserer Freiheit und Selbständigkeit als Schuld zugerechnet.“

ist. Referent gesteht, daß ihm noch nicht hat klar werden wollen, wie ein scharfer Unterschied der ethischen Entwicklung der Menschheit von der natürlichen der materiellen Welt soll festgehalten werden, wenn a priori die Möglichkeit einer gottwidrigen, von Gott nicht gewollten Entwicklung geleugnet wird. Das ganze Verhältnis Gottes zum Menschen verliert etwas von dem eigentlich ethischen Charakter und die Sünde droht zu etwas lediglich phänomenologischem zu werden, von deren Qual schon die Gnosis zu befreien vermöchte. Wenn es hier den Anschein gewinnt, als habe der Verfasser das ethische Wesen der Menschen nicht ganz genügend in Betracht gezogen, wenn namentlich der Mangel einer Unterstellung des Verhältnisses von Gott und Mensch unter den ethischen Gesichtspunkt auch in der Beschreibung des Wesens der Sünde hervortritt, die nur mittelbar eine Feindschaft gegen Gott sein soll, sofern sie darin besteht, das particulare Gut statt des höchsten, des Reichs Gottes, zu wählen, so will uns andererseits vorkommen, als sei derselbe zu ängstlich in Ausschließung des Naturartigen an der Sünde soferne er den Begriff der Erbsünde ganz eliminiren will. Gewiß verdient manches, was zur Kritik dieses letzteren Begriffs beigebracht ist, ebenso Beachtung wie die positiven Aufstellungen über die gemeinsame Sünde; aber wenn ohne näheres Eingehen auf den Begriff des Fleisches die biblischen Instanzen erledigt sein sollen, so dürfte doch gesagt werden, daß die Beweismittel der Verteidiger der Erbsünde, die doch auch in der Erfahrung wesentliche Stützpunkte haben, nicht ganz genügend beachtet sind.

Ist freilich die sündige Entwicklung der Menschheit selbst nicht das Zufällige, so wird noch weniger das Uebel als solches anerkannt werden dürfen, und es kann nicht wundernehmen, wenn Ritschl die Beziehung des Uebels auf die Sünde überhaupt in Abrede nimmt. Aber so unbestreitbar richtig der Satz ist, daß gerade auf diesem Punkte die neutestamentliche Anschauung von der alttestamentlichen sich scharf abgrenzt (S. 315); so gewiß es ist, daß auf dem Boden des Neuen Testaments die Schätzung des Leidens und auch des Todes eine ganz andere geworden ist, als sie auf dem Boden des Alten Testamentes gewesen ist: so wird sich andererseits nicht leugnen lassen, daß doch auch im Neuen

Testament die Hemmungen der Freiheit, wie der Verfasser im allgemeinen die Uebel bezeichnet, daß der Tod insbesondere als das Aufzuhebende angesehen wird, als das, was in der definitiven Organisation der Menschheit schlechthin in Wegfall kommen muß. Aller Genuß der gegenwärtigen christlichen Freiheit macht die Hoffnung auf die vollkommene Beseitigung dessen, was jetzt zur Uebung des Glaubens nöthig sein mag, aber doch eben nur mit Anspannung aller Kraft überwunden werden kann, nicht überflüßig. Ist aber die Beziehung des Uebels im allgemeinen auf die Sünde im allgemeinen überhaupt festgestellt, so werden auch die individuellen Beziehungen nicht auszuschließen sein. Und ist (S. 362) das Schuldgefühl das zureichende Motiv, Uebel als Strafen für uns selbst zu beurtheilen, so wird das doch nur möglich sein, wenn auch ein objectiver Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel angenommen werden darf; andern Falls wäre das Thun des Gewissens aus einer entgegenstehenden objectiven Betrachtung zu corrigiren. Ist aber die Annahme eines objectiven Zusammenhangs erlaubt, so wird auch erlaubt sein müssen, einen solchen Zusammenhang bei anderen anzunehmen, vorausgesetzt nur, daß dabei immer die neutestamentlichen Regeln Joh. 9, 1—3. Luk. 13, 1—3 festgehalten werden, und der pastorale Eifer (S. 313), wie sich doch erwarten läßt, sich zum voraus selbst unter das Wort stellt: „Wenn ihr nicht euren Sinn ändert, werdet ihr auch ebenso umkommen“, vorausgesetzt ferner den ganz richtigen Grundsatz (S. 308), daß das christliche Schuldgefühl bereit ist, eine Menge gesellschaftlicher Uebel als Folgen gemeinsamer Sünde zu beurtheilen, zu welchen jeder in unmeßbarer Weise mitgewirkt hat.

Im ganzen will uns scheinen, als sei die Scheu, einen engeren Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel zuzulassen, die uns neben den vielen trefflichen Bemerkungen des Verfassers über diesen dunkeln und schwierigen Gegenstand doch als ein Mangel erscheint, nur aus einer mangelhaften Anschauung über das Verhältnis Gottes und des Menschen zu erklären, weil nicht der Einzelne persönlich Gott gegenübersteht; darum wird auch die Beurtheilung des Uebels unter dem Gesichtspunkt der Pädagogie beiseite geschoben, es soll ja keine Gelegenheit zu Einmischung eines Rechts-

begriffs geboten werden, was aus Anlaß des Begriffs der Züchtigung immerhin möglich wäre, darum der Versuch den Zusammenhang lediglich als einen subjectiven, durch das Schuldgefühl vermittelten — ein Schuldgefühl, das doch wol auch durch das Uebel soll hervorgerufen werden — festzuhalten. Es ist ja gewiß gut, die Religion soviel als möglich mit der Metaphysik unverworren zu lassen. Aber eine andere Frage ist, ob nicht die religiöse Weltanschauung des Christentums Momente enthält, welche ein solches völliges Absehen von der Metaphysik doch nicht zulassen. Wir werden demnächst auf einen solchen Punkt geführt werden. Vorläufig möge dagegen hingewiesen werden auf die Ausführungen des § 43, in welchem die Sünde abgesehen von der Erlösung in eindringender Weise als Sünde der Unwissenheit nachgewiesen wird —, eine Nachweisung, bei der eine und die andere Schwierigkeit sich vielleicht eher lösen ließe, durch die Annahme eines concreteren Verhältnisses Gottes zu der Zeit und der geschichtlichen Entwicklung. (Vgl. S. 28 ff., wo sehr klar wird, wie der gesunde Anthropomorphismus, den wir fordern ohne genauere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Zeit, immer wieder zu scheitern droht, und das Verhältnis Gottes zu den Menschen etwas unlebendiges erhält, wobei die Bewegung immer nur auf Seiten des Menschen ist.)

Neben der Lehre von Gott und von der Sünde ist für das zu behandelnde Dogma nun wesentliche Voraussetzung die richtige Anschauung von der Person des Herrn. Den Kanon, mit welchem der Verfasser seine Erörterung darüber beginnt, wird man gewiß zugeben müssen, daß nach dem Maße der Leistung auch das Wesen der Person selbst bestimmt werden müsse, daß es sich nicht darum handle, über die Person des Herrn an sich Speculationen zu versuchen, sondern, daß es sich darum handle, die Wirkung dieser Person auf uns und die fortdauernde religiöse Geltung zu erklären. Wenn aber diese Wirkung des Herrn dahin fixirt werden wollte, daß (S. 340) die religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi nur in der Person des Stifters vorgebildet sei und in ihr als der fortwirkenden Kraft zur Nachbildung begründet, so müßte doch gefragt werden, ob die Schriftaussagen über die religiöse Geltung des Herrn damit erschöpft seien und ob namentlich darnach

alles aus den Aussagen über die Person des Herrn ausgeschieden werden dürfe, was deren unüberschreitbare Erhabenheit über uns feststellen und sich in keiner Weise zur Nachbildung durch uns eignen würde. Wenn in § 45 die Vorstellungen des Johannes und des Apostels Paulus als 2 verschiedenartige gegen einander gleichgültige Formen der Vorstellung von der Gottheit Christi aufgeführt werden, indem die Conception des Johannes die geschichtliche Erscheinung Christi in Hinsicht ihres moralischen Gesamteindrucks beurtheile, der mit dem bekannten Wesen Gottes übereinstimme, während die der anderen Apostel die Gottheit Christi mit der ewigen Bedeutung seiner Person für Gott und der Verwirklichung denselben in seiner gegenwärtigen Erhebung über die Welt zusammenstelle, so scheint, die Richtigkeit dieser Unterscheidung vorausgesetzt, doch eine dialektische Kunst etwas bedenklich, welche die Person Christi doch wieder mit der Gemeinde so zusammenfaßt, nach Eph. 1, 30, daß sie als Endzweck der Welt doch erst in der moralischen Verbindung mit der Gemeinde offenbar werde, oder welche die Weltherrschaft Christi bei Paulus in einem Sinne auffaßt, in welchem sie auch von den Gläubigen prädicirt werden kann und im wesentlichen mit deren Freiheit von der Welt identisch sein soll. Es wird doch, unbefangen die Sache angesehen, zugegeben werden müssen, daß die Vorstellung von der Weltherrschaft Christi im Neuen Testament eine viel realistischere ist, daß in der bis in die älteste christliche Gemeinde hinaufreichenden Anrufung Christi eine Theilnahme an der realen Gottesallmacht vorausgesetzt ist, eine Theilnahme an den metaphysischen Eigenschaften der Allwissenheit und Allgegenwart und daß die christliche Frömmigkeit ohne allen Anspruch auf den Versuch einer Nachbildung bis auf diesen Tag ein wesentliches Interesse daran gefunden hat, in Christo den Herrn zu sehen, mit dem sie sich in persönlicher directer Verbindung weiß. — Hier aber scheint bei dem Verfasser eben jene Scheu vor der Vermischung mit — soll ich sagen metaphysischen oder kosmischen und geschichtlichen Fragen die Unbefangenheit etwas getrübt zu haben. Ist auch das Reich Gottes als Ziel der Geschichte aufgefaßt, so soll doch dies Ziel eigentlich immer nur auf dem Wege — wenn ich so sagen darf — naturgesetzlich-geschichtlicher Entwicklung erreicht werden.

Das Wunder wird keineswegs geleugnet, aber es hat eigentlich keine Bedeutung mehr. Die Auferstehung des Herrn, die doch ohne Zweifel für die Auffassung der Person des Herrn in der ältesten Gemeinde von ganz entscheidendem Gewicht war, hat hier kaum noch einen besonderen Werth. Diese wichtige Frage nach der Bedeutung des Herrn für die Geschichte überhaupt hier weiter zu verfolgen ist kein Raum. Die neueste Controverse zwischen Prof. H. Schultz und Dorner scheint doch eben wesentlich hierauf sich zu beziehen. Und wenn Schultz, der in Ritschl die beste Autorität findet, gerade auch die Auferstehung gleichgültig der „exacten“ Forschung überlassen will, so verräth sich hierin am deutlichsten diese subjectivistische Auffassung des Christentums, gegen welche Dorner mit Recht sich wendet. Die Einwendungen Ritschls gegen die Möglichkeit eines Lebens Jesu sind daneben aller Beachtung werth; nur wird man, wenn man dieselben acceptirt, nicht mit Schultz der „exacten Forschung“ doch wieder das Recht zu einer solchen Biographie einräumen dürfen (vgl. die trefflichen Bemerkungen des Verfassers über Strauß' Leben Jesu, S. 358 f.). — Das positive Resultat, dem wir durch eine Reihe kritischer Gänge, bei welchem auch viel geschichtliches Material verarbeitet wird, deren Gewicht jeder Versuch einer anders gearteten Christologie wird beachten müssen, zugeführt werden, läßt sich schließlich dahin zusammenfassen, daß in Christo einerseits als dem Stellvertreter Gottes dessen Gnade offenbar wird und daß er andererseits als Stellvertreter der Menschen die volle Treue — wie Ritschl das Wort ἀληϑεία Joh. 1 übersetzt — in seinem Berufe bewahrt. Der Kernpunkt der Gottheit Christi liegt darin, daß das Wesen Gottes an sich, abgesehen von den im Verhältnis zur Welt erst abgeleiteten Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart Gottes in ihm wirksam wird, d. h. als Geist und als Liebe (S. 396). Er ist der Welt Herr in so fern, als das christliche Leben motivirt wird durch den übernatürlichen Endzweck Gottes, und so alle sonst möglichen Motive und Antriebe, welche das menschliche Leben in dem Naturzusammenhang und in den gewöhnlichen naturgemäßen Bedingungen menschlicher Gemeinschaft als Erregungen der Unlust berühren, können entweder außer Kraft gesetzt oder jenem höchsten

Motive untergeordnet werden (S. 399). Er ist die vollendete Offenbarung Gottes, weil der Endzweck der Welt, welchem das Leben Christi gewidmet ist, in dem Selbstzweck Gottes oder in seinem wesentlichen Willen der Liebe gegründet ist (S. 405). Er ist der Herr auch des Reiches Gottes, denn als der geschichtliche Urheber dieser Gemeinschaft der Menschen mit Gott und mit einander ist er nothwendig der Einzige in seiner Art (S. 406). Als dieser Herr des Gottesreiches, als das Urbild und die leitende Kraft jener Einheit vieler, d. h. des Gottesreiches des gültlichen Selbstzwecks, ist er ewig Object der Liebe (S. 408). Auf den Versuch etwas wie eine immanente Trinität im Anschluß an diese letztere Bemerkung zu construiren, wird man besser nicht eingehen. Abgesehen von bereits bemerktem dürfte man doch angesichts dieses Versuches, die Gottheit Christi rein in die Grenzen der Ethik einzuschließen, die s. Z. von Dorner erhobene Frage auf's neue stellen, ob eine ethische Absolutheit, die doch nicht wie in der Theologie des Protestantenvereins wieder durch die Unterscheidung zwischen idealem und geschichtlichem Christus (s. S. 518) abgeschwächt sein soll, auch ohne metaphysische Einzigartigkeit möglich sei. Ob die Bemerkungen am Schluß von § 48 (S. 394 oben) ausreichen, um diese Frage zu beantworten, ist dem Referenten zweifelhaft.

Die andere Frage, ob ein solcher Christus auch der Aufgabe gewachsen sei, die Menschheit zu erlösen und das Reich Gottes zu begründen, hat der Verfasser, wie bemerkt, schon dadurch abgeschnitten, daß er die Lehre vom Werk voranschickte. Die Erörterung über die drei „Aemter" — ein Wort beiläufig, das übrigens die für hierarchische Prätensionen sehr empfindliche Natur des Verfassers schmerzlich berührt — gehört zu den trefflichsten Partien, und es dürfte kaum eine Einwendung zu machen sein gegen das Ergebnis, daß die drei Aemter keineswegs gleichgültig nebeneinanderhergehen auch nicht in zeitlicher Abfolge sich aneinanderreihen, sondern, daß das ganze Reden und Handeln des Herrn unter den Gesichtspunkt der Prophetie und des Priestertums zu stellen sei — wobei im ersteren Amt der Herr Vertreter Gottes, im zweiten Vertreter der Menschen sei —, doch so, daß beide Aemter modificirt

werden durch das königliche. Dieses letztere ist doch die Grundbestimmung im Christusamt. Daß uns freilich die Fassung des königlichen Amtes selbst nicht genügen will und darum auch in der Beschreibung der Person des Herrn nicht seine genügende Begründung zu finden scheint, wurde bereits gesagt.

Wenn bei Besprechung seines Priesteramts zunächst davon ausgegangen wird, daß dasselbe in erster Linie das Recht Gott zu nahen in sich schließe und Christus für sich selbst in erster Linie Priester gewesen sei, so ist das gewiß zuzugeben, daß diese Ausübung des Priestertums im Gebet und in gehorsamer Erfüllung des Berufes stattgefunden habe; in so fern er in dieser Berufserfüllung das Bewußtsein der Gottesnähe und Gottesgemeinschaft gehabt habe, ist gleichfalls ein sehr beachtenswerther Gedanke. Die Antwort aber auf die eigentlich spannende Frage, welche specifische Bedeutung das Leiden für die priesterliche Function des Herrn gehabt und wiefern er dieses Amt doch für andere geführt, wenn wirklich von einer Satisfaction nicht die Rede sein darf — bringt erst der dritte Theil des Buches, der den Titel „Beweis" trägt.

„Warum ist überhaupt Sündenvergebung nöthig?" Das ist die erste Frage, von deren vorgängiger Beantwortung auch die Antwort auf diese eben genannte Frage wieder abhängt. Ritschl geht dabei von der Controverse aus zwischen dem Socinianismus und dem orthodoxen Protestantismus, ob Sündenvergebung oder gute Werke zum ewigen Leben führen. So interessant die daran sich schließenden Erörterungen über die Versuche im Protestantismus, die guten Werke unterzubringen, sind, so dürfen wir sie doch hier übergehen, um nur hervorzuheben, daß Ritschl mit Recht den Grund, warum es so viele Umschweife kostete, die Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf das ewige Leben überhaupt als Thema festzustellen, wesentlich darin findet, daß der Begriff des ewigen Lebens im Jenseits fixirt wurde und dieser Gedanke aus allen Beziehungen gegenwärtiger Erfahrung ausgeschieden wurde (S. 433). In der Besprechung des Begriffs des ewigen Lebens als der Herrschaft über die Welt dürfen wir wol einen Höhepunkt des ganzen Werkes erkennen. Selbst die sonst ängstlich in den Schranken wissenschaftlicher Vornehmheit festgehaltene Sprache nimmt hier

eine etwas wärmere Klangfarbe an; es thut dem Leser wohl, den kritischen Gelehrten zu Luthers Buch de libertate Christiana, „darin sich der Reformator selbst übertroffen“, eine unbedingte Zustimmung aussprechen zu hören. Und besonders schön wird die gewaltigste Paradoxie in der Weltanschauung des Christentums ausgelegt, die in den Worten liegt: „Was hülfe es den Menschen, so er die ganze Welt gewönne“, sofern hier der Theil der Welt in der Gemeinschaft mit Gott und der Ergänzung durch ihn sich als ein Ganzes über die Welt erhebt, indem man den geistigen Werth seiner Individualität an der Herrschaft über alle möglichen Hemmungen aus der getheilten und natürlichen Welt erprobt (S. 439). Nur dürfte hinzuzufügen sein einmal, daß, worauf von Ritschl selbst an anderem Orte auch hingewiesen wurde, zwar wol die lutherische Dogmatik, nicht aber die lutherische Ascetik diese Wahrheit zurückstellen oder vergessen konnte, andererseits daß, wie bereits gesagt, der einseitigen Fixirung des ewigen Lebens im Jenseits nicht durch eine einseitige Fixirung desselben im Diesseits begegnet werden darf. Wenn der Gerechtfertigte auch das Leiden als Gegenstand der Freude betrachtet, so thut er es aber doch in der Hoffnung auf eine wirkliche ἐλευθερία τῆς δόξης, nicht nur in innerem Freiheitsgefühl, — das letztere für sich allein würde doch schließlich auf einen christlichen Stoicismus führen. Wenn sodann in einem weiteren Paragraph gezeigt wird, wie die guten Werke im Zusammenhang stehen mit dem ewigen Leben, wie die Seligkeit im Thun sich bewähre, daß die Anerkennung des Gottesreiches als des Endzweckes in der Welt die Ueberweltlichkeit des Motives der allgemeinen Liebe in sich schließe und den Satz nach sich ziehe, daß die Motivirung des Handelns durch die allgemeine Liebe die Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt ist (S. 450), sowie daß diese Freiheit der Grund des Sittengesetzes sei, indem der auf den allgemeinen sittlichen Endzweck gerichtete Wille eben auch die Erkenntnis für sich immer neu erzeuge (S. 452) so möchten wir nur gemäß einer zum zweiten Theil schon gemachten Bemerkung den Gesichtspunkt, daß die Dankbarkeit für die empfangene Vergebung Motiv zum Guthandeln sei, als biblisch berechtigt auch anerkannt wissen. Die Erörterungen aber, in denen Ritschl von S. 455 an

versucht, die religiöse und sittliche Zweckbestimmung des Christentums zu combiniren, dürften einigermaßen den Bedenken Recht geben, welche Referent von Anfang an gegen Auseinanderhaltung der religiösen und ethischen Seite des Lebens gemacht hat.

Wenn dies nun der Zweck ist, dem die Rechtfertigung dienen soll, so bleibt immer noch die Frage, und es ist doch eigentlich die Grundfrage: warum kann dieser Zweck nicht anders erreicht werden als durch Sündenvergebung, warum ist die Gemeinschaft Gottes nicht zu erreichen ohne Sündenvergebung? Wenn Ritschl darauf erwiedert: „In den Begriffen Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung ist das die Willensabsicht Gottes bezeichnende Urtheil ausgedrückt, daß Gott die Menschen in seine Nähe oder Gemeinschaft aufnimmt, welche durch die Sünde als Schuld- und Schuldgefühl . . . von ihm getrennt sind“ (S. 166 a), so bleibt uns nur Eine Frage, aber wie es scheinen will, eine sehr wichtige übrig: woher kommt das Schuldgefühl? Wenn die Liebe Gottes die Absicht zu strafen schlechterdings ausschließt, so ist nicht zu verstehen, wie das Schuldgefühl d. h. das Gefühl vor Gott strafwürdig zu sein, mehr als eine Einbildung sein sollte. Es könnte sich darnach auch nicht um Sünden**vergebung** handeln, sondern nur, worauf schließlich der Verfasser auch kommt, um Hinwegnahme eines — müßte hinzugefügt werden — durchaus grundlosen und verkehrten Mistrauens gegen den Gott, der die Liebe ist. Die Zusammenstellung: Schätzung der Sünde als Schuld und Feindschaft gegen Gott, ist geeignet, die Sache zu verdunkeln, denn im Schuldgefühl schätze nicht ich mich als Feind des Beleidigten, sondern den Beleidigten als Feind von mir. Wenn Referent recht versteht, so wäre also hier noch eine — aus den Prämissen freilich sehr erklärliche Lücke, welche einer Ausfüllung bedürfte, soll nicht doch wieder der ganze Bau etwas in's Schwanken gerathen. Wir fürchten, daß insbesondere auch die Unterscheidung zwischen dem königlichen Prophetentum und königlichen Priestertum Christi etwas unsicher zu werden droht. Der Verfasser hat ja gewiß ein gutes Recht, die Auffassung des Socinianismus und der Aufklärungstheorie abzuweisen und sich von derselben zu unterscheiden. Nicht um eine bloße Lehre handelt sich's, sondern um Bewährung der Gnade und Treue Gottes, um die

thatsächliche Offenbarung der Liebe Gottes in Christo in seinem Reden und Handeln. Andererseits findet die in der Sündenvergebung für die christliche Gemeinde ausgedrückte Zulassung ihrer Glieder zu der Gemeinschaft mit Gott ungeachtet der Sünden und des Schuldgefühls derselben ihren vorbildlichen Maßstab und geschichtlichen Grund an der Gemeinschaft Christi mit Gott; welche er durch den Verlauf seines Lebens aufrecht erhalten hat, namentlich in der Bereitwilligkeit um seines Berufes willen zu leiden, sowie in der bis zum Tode geübten Geduld (S. 480 f.). Aber damit wird die Linie des Prophetentums doch noch nicht überschritten, und wenn ihn bei Ausübung seines persönlichen Priestertums auch die Absicht leitet, seine Jünger in dieselbe religiöse Gemeinschaft mit Gott aufzunehmen, wenn sein eigenes Priestertum so geschichtlich der Grund für das Priestertum der Gemeinde wird, so ist damit immer noch nicht klargestellt, in wie fern Christus der Vertreter der Gläubigen vor Gott ist. — So wichtig zur Lösung der Frage, wie das durch Christus während seines Lebens schon geübte Recht der Sündenvergebung mit der in der Gemeinde vorausgesetzten Anknüpfung der letzteren an den Tod Christi sich vereinigen lasse, der Hinweis auf die Bedeutung der Gemeinde, die eben erst nach der Vollendung des Herrn entstehen konnte, ist, so scheint doch auch hieraus kaum die priesterliche Function Christi für uns ganz klar abgeleitet werden zu können, denn, wie schon früher bemerkt, auch die geschichtliche Vermittlung durch die Gemeinde — die aber dann doch wol auch die geschichtlich verfaßte Kirche sein muß — zugegeben, fragt sich immer noch, ob nicht die Sündenvergebung begrifflich dem Eintritt in die Gemeinde vorangeht. Die letztere auch in ihrer idealen Ausprägung ist doch biblisch angesehen ein Erfolg des zur Rechten Gottes durch seinen Geist fortwirkenden und sich auch an einzelnen durch seinen Geist bezeugenden Christus. Indem der Verfasser hier am entschiedensten auf den calvinischen Gedanken der Erwählung eingeht, zeigt er eben am deutlichsten, daß nicht ganz mit Unrecht das Luthertum in dieser Lehre von der Erwählung eine Gefährdung des Gedankens sah, daß in dem Werke Christi eine wesentliche Veränderung des Verhältnisses nicht nur der Menschen zu Gott, sondern auch Gottes zu den Menschen ein-

getreten sei. Vielleicht ließe die Schwierigkeit, die sich bei Vermittlung des Heils für den Einzelnen durch die Gemeinde aus deren activer Sündhaftigkeit ergibt und deren Lösung im Anschluß an Schleiermacher unternommen wird (vgl. namentlich S. 498), sich noch etwas leichter beseitigen unter Festhaltung der über die Wirksamkeit seiner Gemeinde übergreifenden directen Wirksamkeit des erhöhten Christus. So interessant die beiden folgenden Abschnitte sind, in denen sich der Verfasser kritisch gegen die „negativen" Darstellungen der Versöhnung wendet, wie gegen die „modernen" und doch mit Recht unter Berufung namentlich auf den heiligen Franciscus als „mittelaltrig" erklärten Versuche, in der Nachahmung Christi einen Ersatz für Versöhnung und Rechtfertigung zu finden, so ist es doch an der Zeit, daß wir selbst diesem letzteren Begriffe uns noch näher zuwenden.

Ausgehend von der bereits besprochenen Unterscheidung zwischen dem religiösen und sittlichen Verhältnis und von hier aus die centrale Bedeutung der Rechtfertigung beleuchtend, unter Erinnerung an das im ersten Bande über den confessionellen Gegensatz Gesagte, definirt der Verfasser die Rechtfertigung als die specifische Art der Abhängigkeit der Menschen von Gott, die dem Charakter des Christentums entspricht, eine Abhängigkeit, bei welcher die Sünde als nicht mehr wirksam zur Verhinderung der Gemeinschaft mit Gott gedacht ist. Rechtfertigung ist darnach Sündenvergebung. Der letztere Ausdruck führt dann zu einer eingehenderen Erörterung über das Wesen der Strafe, die als aufgehoben gedacht wird in Folge der Sündenvergebung. Zwei Punkte sind es, welche aus dieser Erörterung besonders beachtenswerth erscheinen, einmal daß alle Arten der Sündenstrafe die bestimmungswidrige Trennung der Sünder von Gott ausdrücken (S. 40), sodann daß keine Strafe ohne das Gefühl der Schuld denkbar ist. So treffend nun aber die weiteren Ausführungen über das Schuldbewußtsein und über die reale Bedeutung desselben sind (S. 44), so scheint doch das Moment des persönlichen Verhältnisses zu Gott, das Gefühl seines Misfallens und das Gefühl der Furcht, das darin eingeschlossen, nicht genügend gewürdigt und die Antwort auf jene obige Frage: woher das Schuldbewußtsein? noch nicht genügend gegeben. Die Möglichkeit

einer Sündenvergebung wird gegen Löfflers Widerspruch trefflich gewährt und ihre Analogie mit der Verzeihung des Vaters nachgewiesen. Ob nicht mit der imputatio der Gerechtigkeit Christi ein Sinn verbunden gewesen sei wie der auf S. 58 u. 59 entwickelte, wäre eine historische Frage, deren abweichende Beantwortung dem Werth der angeführten Erörterungen keinerlei Abbruch thun würde. Dem Begriff der Rechtfertigung wird nun der der Versöhnung gleichgesetzt, in dem die letztere ausschließlich im Sinne von 2 Kor. 5, 20 verstanden wird. Oder richtiger wird, wie schon oben erwähnt, die Versöhnung als die Consequenz der Rechtfertigung bezeichnet, sofern die Sündenvergebung darin wirksam wird, daß das Mistrauen gegen Gott, zu dem man sich in Widerspruch weiß und das im Schuldbewußtsein wirksam ist, aufgehoben wird. Es ist diejenige Veränderung des Schuldbewußtseins, daß in demselben nicht mehr der in der Sünde vollzogene Widerspruch gegen Gott fortwirkt (S. 67. 68). Daß bei Aufhebung des in der Sünde vollzogenen Widerspruchs nicht an eine Aufhebung der Sünde selbst, an eine schon geschehene Umänderung gedacht wird, zeigt sofort der folgende Paragraph, in welchem in Polemik gegen die katholische und arminianische Verschiebung der Sache der synthetische Charakter des Rechtfertigungsurtheils festgehalten wird. In einem zweiten Kapitel kommen sodann die allgemeinen Relationen der Rechtfertigung zur Sprache, d. h. die Fragen: wer rechtfertigt, was sind die Bedingungen der Rechtfertigung und auf wen bezieht sich das Urtheil der Rechtfertigung? Sofern in dem Ausdruck, daß die Rechtfertigung ein actus forensis sei, nur der Gedanke betont werden sollte, daß die Rechtfertigung ein Urtheil und keine materielle Umänderung sei, würde der Verfasser denselben sich aneignen können; sofern aber das Adjectiv forensis betont werden sollte, erhebt er Protest dagegen. Nicht die Analogie des Richters, sondern des Vaters sei in der Rechtfertigung der leitende Gesichtspunkt, die Rechtfertigung von hier aus angesehen, also auch mit der *υἱοθεσία* identisch. So beachtenswerth die Ausführungen über die Unterschiede der Auffassung Gottes als Richter und als Vater ohne Zweifel sind, so ist doch bereits von uns bemerkt worden, daß die schlechthinige Entgegensetzung des Vaterverhältnisses und des Rechtsverhältnisses kaum statthaft sein dürfte.

Es möchte dabei noch weiter darauf hingewiesen werden, daß doch unzweifelhaft auf eschatologischen Gebiete auch im Neuen Testamente Gott trotz seines Vaterverhältnisses, bzw. Christus als Richter erscheint und daß gerade dieser Blick auf die eschatologische Bestimmung auch der Herbeiziehung des richterlichen Moments zur Beschreibung des Actes der Rechtfertigung ein gewisses Recht, mindestens eine Entschuldigung erwirbt. Die Voranstellung der Rechtfertigung vor die Behandlung der Versöhnung aber bringt hier den Nachtheil, daß in Ritschls positiver Darstellung die mediatorische Bedeutung des Herrn eigentlich völlig zu kurz kommt. Es könnte hier, wo doch mindestens zu erwarten wäre, daß zur Beseitigung des Mistrauens der Sünder auf das Priestertum Christi Bezug genommen worden, der Schein entstehen, als wäre das Werk der Rechtfertigung auch an sich denkbar und vollziehbar ohne diese Vermittlung, und es dürfte hier das oben ausgesprochene Urtheil eine gewisse Bestätigung finden, daß die Unterscheidung zwischen dem Propheten- und Priestertum Christi schwankend werde.

Als Bedingung der Rechtfertigung erscheint nun der Glaube. Es kann sich freilich sogleich fragen, ob der Glaube eigentlich als Bedingung in Betracht kommt, ob nicht vielmehr der Begriff der Versöhnung, in welcher die Rechtfertigung mit Einschluß ihres Erfolges dargestellt wird, den Glauben des Sünders vielmehr als Erfolg der Rechtfertigung erscheinen läßt (S. 86). Der Glaube ist die durch die Absicht Gottes, Gemeinschaft mit dem Menschen einzugehen, hervorgerufene Gegenbewegung des Willens, sofern er von dem Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott geleitet und bereit zur Unterordnung unter denselben in Gott die zweckmäßig leitende Macht anerkennt, er ist Vertrauen. Dieser Definition, welche den Glauben wesentlich nur als Willensbewegung auffaßt, würden wir die an einem anderen Orte (S. 525 f.) gegebene vorziehen, wonach der Glaube nothwendig ein Erkenntnisurtheil in sich schließt, selbst aber kein Act theoretischen Erkenntnisses ist, sondern affectvolle Ueberzeugung und Ausdruck des persönlichen Selbstgefühls. Psychologisch angesehen, scheint eben als Ort des Glaubens ein Wille und Erkenntnis gleichmäßig umschließendes Organ gesucht werden zu müssen und dies allerdings noch besser in der καρδία

als im Affect gefunden werden zu können. Wo es sich aber um die fides specialis handelt, hätte dem Verhältnis zur Buße vielleicht eine ausdrücklichere Behandlung gewidmet werden dürfen. Dafür hat der Verfasser hier, wie an dem anderen Orte, wo er vom Glauben redet, sich mit der katholischen fides caritate formata in sehr geistvoller Weise auseinandergesetzt. Nur möchten wir die Möglichkeit, die Liebe Gottes und den Glauben als inhaltlich identisch anzusehen, deswegen beanstanden, weil wir auch in der Liebe Gottes, wie schon gesagt, eine sittliche Aufgabe erkennen und wir glauben an das Recht einer Gottesliebe, die ein Moment der Weltflucht (S. 527) in sich hat. Die Schwierigkeiten freilich, wie die unzweifelhaft lutherische Lehre, daß das Urtheil Gottes in der Rechtfertigung ein synthetisches sei, mit der sittlichen Bedeutung des Glaubens, in Folge deren im Pietismus die nicht unbedenkliche Umkehrung des synthetischen in ein analytisches Urtheil stattfand, soll ausgeglichen, wie die Entstehung des Glaubens vor der Rechtfertigung soll gedacht werden, wie das Verhältnis von Wiedergeburt und Rechtfertigung soll vorgestellt werden, sind überaus groß. Ob dieselben aber durch die Ausführungen des Verfassers über den dritten Punkt über die Frage nach dem Object der Rechtfertigung ganz behoben sind, möchte Referent immer noch bezweifeln.

Es dürfte wol allgemein zugestanden sein in der neueren Theologie, daß die Erwählung sich nicht auf die einzelne Person als solche, wenigstens nicht unmittelbar auf diese richtet, sondern auf die Gemeinde, auf das Reich Gottes geht, und zu den geistvollsten Ausführungen des ganzen Buches möchte das gehören, was über das Verhältnis von Gattung und Art, von Völkern und Racen gesagt ist; aber wenn das menschliche Individuum für Gott nur in der Zeit Wirklichkeit haben soll, nur im Zusammenhang der Mittelursachen, welche Gott will (S. 101), so wird uns allerdings um den vollen Begriff der Persönlichkeit bange. Wenn der Einzelne bei seiner Selbstbeurtheilung den Werth seiner Seele der ganzen übrigen Welt entgegenstellen soll, stimmt es damit, daß er für Gott eigentlich nur als Mittelursache in Betracht kommt, daß das Object der Rechtfertigung eigentlich nicht der Einzelne, sondern die Menschheit, d. h. die aus der ganzen Menschheit gesammelte

Gemeinde sein soll und der einzelne der Sündenvergebung eigentlich nur durch die Gemeine hindurch — nicht nur historisch, sondern auch logisch soll froh werden können? Bezeichnend ist ein Urtheil über die Missionspraxis (S. 119), welche mit der hohen Werthschätzung der einzelnen Menschenseele in schneidendem Contrast steht. Wir wären geneigt, vorläufig eher auf eine ganz correcte Lösung der dogmatischen Schwierigkeit zu verzichten, als auf den Glauben an die alle physischen örtlichen und zeitlichen Bedingtheiten überschreitende Bedeutung des Einzelnen, wie sie eben in der Beziehung des Rechtfertigungsurtheils auf den Einzelnen zur Darstellung kommt.

Der Frage nach der individuellen Heilsgewißheit, der Frage also, wie jenes nach R. der ganzen Gemeinde zugehörige Rechtfertigungsurtheil in dem Bewußtsein des Einzelnen sich reflectire, ist ein eigenes Capitel gewidmet, das aber mehr historischer als dogmatischer Natur ist und vorläufig ohne definitiv abschließendes Resultat endigt. Es wäre eine undankbare Bemühung, wollten wir die einzelnen kritischen Aufstellungen da und dort bemängeln. Die treffenden Bemerkungen über die Schwierigkeiten, in welche die orthodoxe Dogmatik auf diesem Punkte geräth über Pietismus und herrnhutisches Christentum — wenn auch da und dort mit Fragezeichen zu versehen —, die Ausführungen über Luthers Tractat von der christlichen Freiheit, vor allem auch die geistvollen Bemerkungen über den Unterschied zwischen Gerhard und Gellert (S. 162 ff.) verdienen dankbare Anerkennung. Gewiß die Seligkeit der Gotteskindschaft, die Gewißheit, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, die Geduld im Leiden, das Abba des Herzens — das ist's, worin der Christ zunächst den Gewinn seiner Rechtfertigung hat. Aber hier hätten wir gerne auch ein Wort vernommen über das Wesen kirchlicher Gemeinschaft, über den Werth der Heilsmittel, die eigentlich im ganzen Buche nur so beiläufig einmal Erwähnung finden. Namentlich wo es sich um Individualisirung der Rechtfertigung handelt, wäre doch wol der Taufe besonders zu gedenken gewesen. Was aber noch mehr vermißt wird, ist eben die Lehre vom heiligen Geist. Auf keinem Punkt scheint das Ritschl'sche Buch mehr von dem biblischen Vorstellungskreis abzustehen, als in der dem Referenten wenigstens nicht recht klaren Behandlung des heiligen

Geistes, der ebenso das Abba ruft — „Sein Geist spricht meinem Geiste manch süßes Trostwort zu“, um mit einem ausdrücklich vom Verfasser anerkannten Liede zu reden —, wie die ethischen Früchte ein Leben hervorbringt. Mag sein, daß die Theologie über der Frage nach der Heiligung die Entwicklung der positiven Freiheit des Christenmenschen vergaß — eine wichtige Frage bleibt die Frage nach der Heiligung doch, so gewiß die Vollendung der religiösen Seite des Christenberufs von der Vollendung der sittlichen abhängig bleibt.

Unser Buch gibt über diesen Punkt im letzten Abschnitt unter dem Titel „Folgerungen“ einigen Aufschluß, indem es die religiösen Functionen aus der Versöhnung mit Gott und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns bespricht. Schon auf dem Uebergang zu diesem letzten Abschnitte in § 60 erfahren wir, daß die Behauptung, man erlebe innerhalb der Gemeinde die Versöhnung durch Christus, sich auf die allgemeine Wahrheit stütze, „daß jeder geistige Erwerb durch die unmeßbare Wechselwirkung der Freiheit des Einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemeinschaft mit den Anderen hervorgebracht wird“. Dies scheint darauf hinzudeuten, daß von einer immerhin persönlichen, nicht sachlichen Dynamik des heiligen Geistes im Unterschied von der durch die Glieder der Gemeinde vermittelten nicht die Rede sein soll. Dies bewährt sich auch dadurch, daß die Wiedergeburt nicht nur völlig mit der Adoption identificirt, sondern der Gedanke einer naturartigen, den natürlichen geistigen Kräften analogen Wirkung des Geistes als unklar abgewiesen wird. So weit ich sehen kann, ist eben der Gedanke eines dynamischen Verhältnisses des Geistes zu dem menschlichen Triebleben nicht genügend in Erwägung gezogen und die vorliegende Frage mit dem Satze: wie diese Wirkung zu Stande kommt — d. h. die Veränderung durch die Rechtfertigung entzieht sich aller Beobachtung — doch auf einem etwas zu frühen Stadium bei Seite geschoben (S. 535).

Als eigentliche Function des Versöhnten erscheint nun die Weltbeherrschung identisch mit jener bereits öfter berührten positiven Freiheit von der Welt d. h. mit einer Selbstbeurtheilung, welche sich selbst im Werth eines Ganzen der Welt als dem Zusammen-

hang des getheilten und natürlich bedingten Daseins gegenüberstellt (S. 538). Diese Gegenüberstellung ist nun nicht gleich Weltverneinung, gleich bloßer, ascetischer Zurückziehung aus diesem Zusammenhang, sondern sie soll den Menschen veranlassen, diesen letzteren zum Mittel für den absoluten übernatürlichen Zweck des Reiches Gottes zu machen, und sofern derselbe hindernd diesem Zweck sich in den Weg stellt, soll der Versöhnte im Glauben an die Vorsehung Gottes sich gegen die niederschlagenden Wirkungen dieser Hemmungen schirmen. Trefflich sind die Ausführungen über diesen Glauben an die Vorsehung, trefflich, was über die teleologische Weltbetrachtung gesagt wird, der Hohn, mit dem die bekannte Phrase von Strauß über das lindernde Maschinenöl zurückgewiesen wird — denn Maschinenöl ist für Maschinentheile zweckmäßig, aber nicht für Beschauer der Maschine wohlthuend (S. 547) —, wohl verdient, sehr spitzig die Bemerkung gegen die Pessimisten und nicht unberechtigt der Tadel gegen die orthodoxe Theologie, wenn sie den Vorsehungsglauben zu einem Element der natürlichen Religion depotenzirten (S. 552). Dieser auf das Bewußtsein der Gotteskindschaft gegründete Glaube an die göttliche Vorsehung soll sich nun in der Geduld und in der Demut offenbaren. — In welchem Sinne das zu verstehen ist, läßt sich vielleicht am ehesten in den Worten des Verfassers S. 564 zusammenfassen: „Es ist eine ganz specifische Probe christlicher Frömmigkeit, die Geduld gegen den Mangel an Erfolg, die Demut bei der Fülle des Erfolges aufrecht zu erhalten.“ Wenn in den erstgenannten beiden Functionen der Gerechtfertigte das königliche Amt Christi fortsetzt, die positive Weltbeherrschung, so in der letzteren und im Gebet das priesterliche Amt. Aus dem Abschnitt über dieses letztere ist wol insbesondere hervorzuheben die überaus energische Betonung des „Dankgebets“. Dieselbe muß den Verdacht erwecken, als habe der Verfasser die Ansicht, das kindlich-einfältige Bittgebet drohe den Conflict mit jenem Naturmechanismus herbeizuführen, der doch offenbar möglichst geschont werden soll. Indem nun in den genannten Functionen die religiöse Seite des Christenlebens umschlossen werden will, führt Verfasser einen für evangelische Ohren allerdings etwas auffallenden Titel in die Glaubenslehre ein, den von der christlichen Vollkommen-

heit, und soll in diesem Titel, wenn ich recht verstehe, der religiöse und sittliche Factor des Christenlebens eine Ausgleichung finden. Von einer Vollkommenheit soll zunächst da die Rede sein, wo diese Functionen lebendig sind und der Christ sich als ein Ganzes in der Gemeinschaft mit Gott weiß. Ausdrücklich soll die Vollkommenheit nicht quantitativ, sondern qualitativ gemeint sein, im Sinne der Conf. Aug. I, 20. Wenn dieser Titel am Ende auf die Vollkommenheit christlicher Religion überhaupt und auf die vollkommene Befriedigung" —, die man in derselben findet, hinausgeführt werden will, so wird derselbe, so wenig Anknüpfungspunkte er im gewöhnlichen dogmatischen Sprachgebrauch findet, kein Bedenken erregen. In dieser Vollkommenheit soll nun auch die individuelle Heilsgewißheit zum Abschluß kommen! Und gewiß wird die beste Art, sich von seiner Versöhnung zu überführen, die sein, daß man die Versöhnung erlebt (S. 580). Aber auch hier wird eben subjectiv doch immer gelten *οὐχ ὅτι ἤδη τετελείωμαι*. Die Heilsgewißheit will immer wieder erlebt sein und bedarf deswegen zu ihrer Ergänzung der Heilsmittel. Der Gegensatz des römischen Katholicismus besteht nur darin, daß die Heilsgewißheit ausschließlich nicht nur an Wort und Sacrament, sondern an die priesterliche Vermittlung gebunden ist. Das das ganze römische System durchziehende Interesse geht ja eben dahin, den Menschen nie zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott kommen zu lassen, sondern ihn in seinem ganzen innern Heilsstand abhängig zu machen von der kirchlichen Vermittlung. Dieser religiösen Vollkommenheit parallel und in innerlicher Wechselwirkung mit ihr soll nun auch eine ethische Vollkommenheit stehen. Diese letztere soll gleichfalls lediglich qualitativ verstanden werden und im wesentlichen die Einheit und Geschlossenheit des Lebenswerkes im Gegensatz gegen die quantitative Unendlichkeit aller möglichen guten Werke und ebenso die in der Geschlossenheit eines christlichen Charakters, der das Gesetz aus sich selbst erzeugt, liegende Freiheit vom statutarischen Gesetz bedeuten. Abgesehen davon, daß wir eine innigere Abhängigkeit des sittlichen vom religiösen Factor behaupten, hätten wir gegen den Gedanken ethischer Vollkommenheit doch etwas größere Bedenken. Auch wenn wir alles gegen die quantitative verzettelnde Auffassung

der Vollkommenheit Gesagte zugeben, werden wir doch und zwar im Einverständnis mit dem Verfasser sagen müssen, daß gerade die Sündenerkenntnis wächst mit dem Fortschritt der ethischen und religiösen Bildung und daß nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ in dem innern Widerstreben des Herzens, in der noch unbezwungenen Macht selbstsüchtiger, natürlicher Triebe der Christ immer eine Beeinträchtigung seiner Vollkommenheit finden wird. Wir stehen aber hier wieder an unserer alten Differenz. Gewiß, wenn die Vollkommenheit etwas schlechterdings unerreichbares wäre, so würde das sittliche Streben erlahmen müssen. Aber der Christ steht eben einer Vollendung des Reiches Gottes und im Zusammenhang damit auch einer persönlichen Vollendung entgegen, wenn er in der Verflechtung mit der Welt vorläufig das Heil noch nicht zu erreichen vermag. Dieses Ziel ist auch nicht auf lediglich positivem Wege zu gewinnen, sondern die Mächte der Sünde im Einzelnen wie in der Welt erfordern auch einen Kampf — und noch mehr erfordern göttliche Gerichts- und Erlösungsthaten. So gewiß die Ausführungen des Verfassers über positive Berufsleistung als Dienst am Reich Gottes echt evangelisch sind, so werden doch der Weltverneinung, dem ascetischen Element zu wenig Zugeständnisse gemacht, und dem Optimismus fehlt die in der Schrift doch nicht fehlende Hinterlage einer Aussicht in die durch göttliche That herzustellende Reichsvollendung.

Wir stehen am Ende. Wenn dasselbe in einen gewissen principiellen Gegensatz sich verlaufen hat, so dürfen wir doch hoffen, damit in keiner Weise den Eindruck abgeschwächt zu haben, daß das Werk eine in jeder Hinsicht bedeutende Leistung ist, in welchem beinahe auf jeder Seite neue Anschauungen zu gewinnen sind. Wenn Referent sich nicht auf den Versuch beschränkte, eine möglichst vollständige Uebersicht über den Inhalt zu geben — ein schon darum schwieriges Unternehmen, weil gerade in der Durcharbeitung des Details das eigentlich Werthvolle liegt —, wenn er sich nicht enthalten konnte, auch einen Widerspruch geltend zu machen und denselben, soviel es auf beschränktem Raume möglich war, zu motiviren, so geschah es zunächst, um die principielle Tragweite der Aufstellungen des Verfassers einigermaßen klar zu machen, aber auch in der Ueber-

zeugung, daß ein wissenschaftliches Werk seinen Werth hat, nicht nur in den positiven Anregungen, die es gibt, sondern auch in der Nöthigung zu besserer Begründung abweichender Positionen.

Stuttgart. Diaconus **H. Schmidt.**

2.

Die Realpräsenz. Das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn bei den Seinen. Ein Beitrag zur Christologie von **R. Rocholl,** Superintendent in Göttingen. Gütersloh 1875. XIII u. 446 SS.

Der Verfasser dieses Buches will die Art der Gegenwart des Herrn bei den Seinen durch eine gründliche Untersuchung klarstellen. Er hält ein solches Unternehmen für sehr zeitgemäß, da seit den Bemühungen des Ubiquitätsstreites das Interesse für diese Centrallehre der lutherischen Theologie nur sehr sporadisch sich geltend gemacht hat. Da ferner die bisherige mangelhafte Lösung der Aufgabe damit zusammenhängt, daß die systematische Theologie der Kirche sich mit der kopernikanischen Weltanschauung noch nicht gehörig auseinandergesetzt hat (S. 3), so rechnet der hier gebotene Beitrag auch deshalb auf unsere Theilnahme, weil er dieses Misverhältnis aufzuheben verspricht. Man weiß ja, wie schwer es Theologen sowol wie Naturforschern bisweilen wird, die beiderseitigen Forschungsresultate gehörig auseinanderzusetzen. Indes leicht hat es uns der Herr Verfasser nicht gemacht, die Früchte seiner Untersuchungen zu pflücken. Er bewegt sich in einer Sprache, die in hohem Grade eigentümlich ist. Einigermaßen erklärt sich dies freilich aus der Natur der Aufgabe. Denn da das richtige Verhältnis von Himmel und Erde vornehmlich durch eine verbesserte Raumtheorie festgestellt werden soll, so ist der Herr

Verfasser häufig veranlaßt, mathematische Kategorien in Anwendung zu bringen. Daß damit theologischen Lesern eine ungewöhnliche Aufgabe zugemuthet wird, liegt auf der Hand. Und man wird es mit Rücksicht auf die mathematische Bildung, welche Theologen zu Gebote zu stehen pflegt, nur preisen können, daß der Herr Verfasser zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt sich fast durchweg der elementaren Planimetrie bedient hat; aus den schwierigeren Gebieten der Mathematik sind mir nur wenige Beispiele aufgestoßen. Unangenehm ist aber, daß die mathematischen Anschauungen sich auch da hervordrängen, wo es die Aufgabe in keiner Weise rechtfertigt. Ein Bild wie dieses „daß Philipp Nicolai mit großem Blick seine Aufgabe umkreist", einen Satz wie den folgenden: „Es dient der Uebersicht, von der Transscendenz der Betrachtung aus das erst noch zu Entwickelnde proleptisch zu umspannen und das In- und Nebeneinander von unendlicher und endlicher Welt, von Himmel und Erde .... bildlich zu configuriren" (S. 43), kann man als eine Verirrung des Geschmacks verzeihen, obgleich die endlose Wiederkehr solcher Dinge schließlich ermüden muß. Aber wenige Christen werden ohne ein peinliches Gefühl den folgenden Satz lesen können, der die Vollendung des Gottmenschen beschreiben soll: „In diesem Moment, welcher das Ende eines Processes ist, ist die Erlösung vollbracht, die Versöhnung von Gott und Mensch gefunden. Dieser stellte in sich die große kosmische Paralyse thatsächlich dar, als er, an die sich kreuzenden und schneidenden Diagonalen des Weltquadrats geheftet, das Bild des in die vier Orte auseinandergereckten, in Geist und Fleisch, Nacht- und Tagseite zerlegten Menschen darstellte." (S. 78.) Kurz vorher lesen wir von dem, was derselbe Moment einleitet: „Es ist das Stadium der Ruhe des Umkreises in der Mitte, oder der Rotation, des völligen Geeintseins beider im Radius" (S. 77). Das Misverhältnis zwischen den Darstellungsmitteln und dem Gegenstand muß hier jeden verletzen, der nicht, wie der Herr Verfasser, gewohnt ist, die Theologie more geometrico zu tractiren.

Diese Eigentümlichkeit der Form möge mich entschuldigen, wenn ich außer Stande bin, dem Herrn Verfasser in die Einzelheiten seiner Untersuchung zu folgen. Es findet sich in dem phantasie-

vollen Buche zu vieles, was, ein Nachdenken verbietend, nur ein Nachträumen gestattet. Schon ein flüchtiger Blick auf dasselbe muß darthun, daß eine klare Entwicklung der Gedanken fehlt, daß der Herr Verfasser sich viel mehr um die Anhäufung glänzender Bilder und Paradoxen, als um einen geordneten Beweis seiner Behauptungen bemüht. Es scheint daher die Frage berechtigt, ob es überhaupt das Interesse der Theologie nahe legt, sich mit ihm zu befassen. Bei mir wurde das Schwanken darüber durch die Wahrnehmung erledigt, daß der Herr Verfasser mit seiner Behandlung der Gegenwart des Herrn bei den Seinen den Grundgedanken der lutherischen Confession und damit des Christentums consequent durchführen will. Wenn daher auch seine Gedanken hierüber Irrtümer sind, so sind es doch kräftige Irrtümer, denn sie betreffen die höchsten Gegenstände und beanspruchen unmittelbare praktische Bedeutung. Dazu kommt, daß die naive Zuversicht seines Ausdrucks die Vermuthung rege macht, daß ein solches Buch mit solchen Ansprüchen nur möglich war unter dem Schutze einer verbreiteten Unklarheit über die wichtigsten Güter der evangelischen Kirche. Mit Rücksicht darauf halte ich es für gerechtfertigt, wenn ich in dem Folgenden den lutherischen wie den christlichen Charakter des Buches an hervorragenden Punkten einer Prüfung unterwerfe. Zuvor aber möchte ich, um mein Urtheil über die wissenschaftliche Art des Verfassers zu beweisen, seine für ihn sehr wichtige Raumtheorie kurz vorführen.

Da es dem Herrn Verfasser im wesentlichen auf das Verhältnis Christi zum Raume ankommt, so ist vor allem nöthig, einen genügenden Begriff von dem letzteren aufzufinden. Ein solcher wird durch die bisher fast ausschließlich herrschenden Theorien von Aristoteles und Kant nicht geboten. Nach Aristoteles bestimmt der Raum die Form der Dinge von außen her, an welcher Vorstellung „immer noch zu einem großen Theil das theologische Bewußtsein auch der Jetztzeit“ haftet. Nach Kant ist der Raum „der völlig subjective Rahmen, den wir denkend um die Dinge zu legen genöthigt sind“. Dieser falschen Bestimmungen entledigen wir uns mit Hülfe der Philosophie Schellings, welche kein „jenseits der Enthaltung in Raum und Zeit oder eines Analogen öde und ab-

stract Verharrendes" kennt, indem wir dazu das Positive festhalten, welches Kant geliefert, daß Raum und Zeit mit allem Wirklichen zugleich gegeben seien. Wir behaupten daher: „Raum ist die vor unserem Vorstellen an sich seiende nothwendige Form der quantitativen Dinge". Der Raum ist das Ding in seiner Expansion selbst. „Ist Zeit die rhythmische, so ist Raum die plastische Lebensbewegung, oder Raum und Zeit sind die Bewegung des Lebens oder das bewegte Leben selbst." „Damit ist dieser Kategorie eine Tragweite über alles Lebendige gegeben." „Aber sind Raum und Zeit einfach Lebensäußerungen, so werden sie auch Aeußerungen des absoluten Lebens sein müssen." Gott „zeigt sich als plastisch im Gebild sich bewegendes, in Gestalten blitzend sich entfaltendes". Und das heißt: Gott setzt sich, und setzt „damit sich als räumliches, setzt seinen Raum" (S. 41). Zu beachten ist nämlich: „sollen wir dem Höchsten nachdenken, so können wir es innerhalb und mit Zuhülfenahme jener logischen Denkgesetze nur, deren wir überhaupt bedürfen, sollen wir, statt zu denken, nicht phantasieren". „Aber und das ist das Zweite, dieser Raum ist so in ihm, daß er diesen Raum fortwährend überragt — und in die Tiefe des unauflöslichen Lebens auf jedem Punkte zurücknimmt." „Und nun dürfen wir fortschreitend sagen, daß, wenn jede Natur, jede Materie ihren Raum habe, ihr Raum sei, offenbar die höhere Materie den umfassenderen Raum darstelle" (S. 42). „Das Vollendetere, Geistigere wird durch seine Natur der Umschluß und Raum für die niedriger gebildete Existenz sein, das Niedere mit seiner Substanz, mit seinem Raum also, in dem Höheren und dessen Raum einzugehen haben, um in seinem Ort und in seiner Ruhe zu sein."

Die Begründung dieser „Gedanken", der philosophischen Voraussetzungen des Herrn Verfassers, habe ich hier in der ganzen von ihm gebotenen Vollständigkeit mitgetheilt. Wie sich mit Hülfe derselben das Problem des Buches löst, ist leicht zu sehen; Christus ist bei den Seinen gegenwärtig, weil er als die höhere Materie die Seinen in ihrer Gesamtheit als die niedere Materie allseitig umschließt. Zugleich aber ist klar, daß der Herr Verfasser es mit einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht eben genau nimmt, und daß er be-

sonders von den Schwierigkeiten des Raumbegriffs keine Ahnung hat. Man sollte meinen, es bedürfe gar nicht einer besonderen Versicherung des Verfassers, um zu erkennen, daß diese Einfälle viel mehr zum Selbstgenuß, als zur Mittheilung an andere bestimmt waren, und daß sie nur durch ein Misverständnis in die Oeffentlichkeit gelangt sind. Um so mehr ist man erstaunt, aus der Vorrede zu erfahren, daß der Herr Verfasser die Hoffnung hegt, durch seine Vertiefung der lutherischen Lehre einen Beitrag liefern zu können zur Lösung der kirchlichen Zeitfragen. Wir müssen also wohl oder übel daran, ihn uns aus dem stillen Kämmerlein des Theosophen herauszuversetzen in das Gedränge des praktischen Lebens und seine Leistung darauf anzusehen, in wie weit ihr Charakter den Gemeinschaften entspricht, welchen sie dienen will, der lutherischen Kirche und in ihr der christlichen Gemeinde.

Indem der Herr Verfasser eine Weiterbildung des lutherischen Dogma's unternimmt, ist er natürlich genöthigt, mit manchem aufzuräumen, was die alte Orthodoxie zu ihrem unveräußerlichen Bestande rechnete. Ohne Zweifel werden diese Opfer der Pietät sich mehren müssen, wenn der Herr Verfasser einmal die vollen Consequenzen seiner Neuerung herausarbeitet. In diesem Buche ist es zunächst das Dogma von dem Wesen der Person Christi, welches von seinem Ueberflusse befreit wird. Der Herr Verfasser verwirft die communicatio idiomatum als eigentliche Mittheilung göttlicher Idiome an die menschliche Natur, und glaubt dazu berechtigt zu sein durch das Zugeständnis der Concordienformel, quod propria non igrediantur sua subjecta. Er zieht es vor, an deren Stelle eine mit dem Wachstum der menschlichen Natur sich steigernde „Einwirkung" zu setzen. Für die Veranschaulichung des Verhältnisses ist dann freilich das Bild vom Feuer und Eisen nicht mehr zu gebrauchen; wol aber dient derselben das Bild der Ehe, die intellectuelle Einwirkung des stärkeren Geistes auf den schwächeren, endlich die ethische Einwirkung eines hohen Willens auf ein jugendliches Gemüth. Diese Bilder passen um so besser, als menschliche Natur ohne Persönlichkeit nicht gedacht werden kann, mithin statt Natureneinheit besser Personeneinheit gesagt wird. Trotzdem darf man nicht etwa durch jene Einwirkung die Einheit erst zu Stande

kommen lassen, wie Dorner thut, dessen geistreicher Versuch das Geheimnis einfach beseitigt. Vielmehr ist die erste Stufe der „Personalunion" diejenige physischer Gesetztheit. Die menschliche Natur ist auch darin als persönlich zu denken, wenn auch dies Personsein noch im Natursein verloren, noch nicht Personleben war. „Es genügt, zu sagen, daß die erste Stufe der Personeneinheit diejenige der Indifferenz oder der unlebendigen, weil unterschiedslosen und unvermittelten Einheit ist" (S. 75). Aus dieser „Contractivität anfänglicher Satzung" entwickelt sich die Personeneinheit zu dem bewußten Unterschiede, den der Mensch im ethischen Handeln, geleitet durch das immer mehr hervortretende Logosbewußtsein, allmählich aufhebt und in dem freiwilligen Opfertode schließlich überwindet. In ihm „schlagen göttliches und menschliches Bewußtsein zusammen". Damit tritt das dritte Stadium, das des Rückgangs der Peripherie, der peripherischen Haltung der menschlichen Natur in das Centrum ein, ein Verhältnis, dessen nähere mathematische Bestimmung ich bereits oben als Stilprobe mitgetheilt habe. „So sind die von Anbeginn auf einander bezogenen Naturen des Logos und der Menschheit geeint, der relative Mittler ist in den absoluten „eingerückt". „Seit der Schöpfung haben sie einander gesucht; in der Erlösung haben sie einander gefunden, um nun das All der Dinge in diese Union hineinzuziehen und in ihr zum Abschluß zu bringen."

Zu diesem Gebäude lassen sich etwa die erratischen Blöcke des Herrn Verfassers zusammenfügen. Die Methode, durch welche er dieses Resultat zu Stande bringt, ist die, daß er für das geschichtliche Leben Jesu ohne weiteres zwei Personen statuirt, um dann diesen schreienden Widerspruch mit der Kirchenlehre in der Finsternis der „Contractivität anfänglicher Satzung" wieder gutzumachen. Hier verschwinden die Personen in dem indifferenten Einerlei, das man freilich wol nicht unio sondern confusio naturarum wird nennen müssen. Will man den lutherischen Charakter dieser Christologie beurtheilen, so hat man vor allem darauf zu achten, wie in ihr der Wegfall der wichtigen Lehre von der communicatio idiomatum entschuldigt wird. Es geschieht dies durch den Hinweis, daß ja doch auf jeden Fall durch seine Theorie die Welt-

herrschaft des mit dem Menschen verbundenen Logos auch im Stande der Erniedrigung ermöglicht werde. Daß der Herr Verfasser nun diese Behauptung festhalten kann, ist bei den Mitteln, welche er verwendet, freilich nicht auffallend. Wenn auch in der „Contractivität anfänglicher Satzung" der Logos mit dem Menschen zu einer unterschiedslosen Einheit verbunden ist, so überragt doch sein Raum, als der der höheren Materie, den des Menschen bei weitem; und es hat mithin die Annahme keine Schwierigkeit, daß der Logos auch in diesem Verhältnis in „die Schöpfungsweite" hinauswirkt. Einfacher ausgedrückt, sind die Vorstellungen des Verfassers folgende. Der Logos übt in der anfänglich rein physischen Einheit mit dem Menschen zugleich die Weltherrschaft aus. Er kann dies, weil er, obgleich er mit dem Menschen zu unterschiedsloser Einheit verschmolzen ist, doch mit dem Wesen desselben nicht so eins ist, daß nicht eine Differenz zwischen beiden stattfinden könnte. Auf Grund dieser Differenz, dieses Ueberschusses, der sich, wenn man beide zu unterschiedsloser Einheit verbundene Wesen mit einander vergleicht, für den Logos ergibt, regiert derselbe zugleich allmächtig die Welt. Also sofern er vom Menschen verschieden ist, ist er Weltherrscher; sofern er mit dem Menschen eins ist, führt er ein embryonales Leben. Wenn nun trotzdem gesagt wird, daß der Logos mit dem Menschen verbunden die Welt regiere, so ist dies eine Redewendung, welche die Thatsache nicht verdecken kann, daß das Subject Logos hier in zwei grundverschiedenen Beziehungen gedacht ist, an deren einer der Mensch zwar theilnimmt, an der anderen aber zugestandenermaßen nicht. — Mit seinen logischen Widersprüchen wollen wir den Herrn Verfasser nicht weiter belästigen; aber der Widerspruch mit der lutherischen Christologie, welchen er auf sich nimmt, verdient hervorgehoben zu werden. Das verstand sich ja für die alte Theorie von selbst, daß der Logos als solcher, auch während er mit der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung vereint war, als Weltherrscher weiterwirkte. Aber einer ungeheuer schwierigen Aufgabe unterzog man sich, indem man es für nöthig hielt, den Antheil der menschlichen Natur an der göttlichen Seinsweise des Logos festzustellen. Man kann nun zweifeln, ob diese Aufgabe mit der communicatio idiomatum und der daran ge-

knüpften partialen Kenosis des Gebrauchs gelöst sei. Daß es aber den Alten schwerer Ernst war mit der Vorstellung, daß die menschliche Natur auch im Stande der Erniedrigung im vollen Besitz der göttlichen Prädicate war, daß dies nicht bloß ein dogmatischer Schnörkel war, den ein Lutheraner unserer Zeit kurzer Hand abbrechen durfte, scheint mir zweifellos. Das thut aber Rocholl, wenn er sich schmeichelt, dem Interesse der alten Theorie völlig Genüge zu leisten mit dem Gedanken, daß der Logos mit dem Menschen, oder vielmehr von dem Menschen aus, mit beständiger Rücksichtnahme auf ihn die Welt regiert habe. Denn wenn es hierauf in erster Linie der Kirche ankam, weshalb war dann die lutherische Dogmatik vorwiegend bestrebt, die Lehre von der unio naturarum trotz aller Schwierigkeiten in möglichst kräftigen Formen auszuprägen? Wenn Rocholl mit dem, was er als das Wesentliche der Lehre bezeichnet, Recht hat, so haben sich in der That die alten Dogmatiker sehr schlecht darauf verstanden, indem sie ihren Fleiß von vorn herein einem ganz anders gearteten Gedanken zuwandten. Die Lehre von der communicatio idiomatum will offenbar dem Glauben entsprechen, daß in Jesus Christus Gott und Mensch vollständig geeinigt sind; der von Rocholl als die Hauptsache hervorgehobene Gedanke entspringt der Zuversicht, daß die Schicksale des Menschen Jesus nicht für ihn allein Bedeutung haben, sondern, als Beweggründe für die allmächtige Wirksamkeit des Logos, unmittelbar für die ganze Welt. Ob man beide Gedanken für gleichartig erklärt, hängt davon ab, in welche Anschauung von der Erlösung man sie einfügt. Gilt als Erlösung eine Veränderung des Weltganzen, welche die Allmacht Gottes an die singuläre Erscheinung eines Menschenlebens knüpft, also ein lediglich physischer Vorgang, so hat man allerdings nicht nöthig, sich auf die schwierige Lehre von der communicatio idiomatum einzulassen. Soll ein solcher Effect vermittelt werden durch die, wie auch immer gedachte, Verbindung eines Menschen mit dem Logos, so genügt es zu diesem Zwecke vollständig, die Vereinigung auf das Ende der menschlichen Entwicklung zu verlegen, welches einer derartigen Vorstellung viel weniger zu widersprechen scheint, als die Zustände des Erdenlebens. Glaubt man dagegen, daß die

Erlösung und Versöhnung der Menschheit sich nicht in den physischen Folgen des Factums einer gottmenschlichen Person verwirklicht, sondern in der geistigen, von dem Willen geleiteten, Thätigkeit einzelner Menschen, die sich für das Reich Gottes gewinnen lassen, so wird man mit dem lutherischen Erbe behutsamer verfahren. Man hat in diesem Falle allen Grund, mit einer Lehre zu sympathisiren, welche feststellen will, daß in dem Handeln und Leiden Jesu nicht ein bloßer Mensch gehandelt und gelitten habe, sondern ein solcher Mensch, der mit dem ewigen Sohne Gottes eine Person war. Denn wenn sonst der Glaube an Christi Gottheit eine Bedingung für die richtige Zugehörigkeit zum Reiche Gottes ist, so kommt alles darauf an, diesen Glauben als freie, ethisch vermittelte Ueberzeugung zu ermöglichen. Dies wird nun freilich nicht gelingen, wenn man sich in allgemeinen Erwägungen über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Natur bewegt. Im besten Falle kann dies dahin führen, daß man sich die allgemeine Möglichkeit einer Verbindung beider zu einer Person beweist. Aber die Nöthigung, dieselbe in diesem besonderen Falle als verwirklicht zu setzen, bleibt aus. Sie wird dagegen herbeigeführt, wenn man die Gottheit Jesu in seinem Erdenleben, welche die lutherische Dogmatik in der Lehre von der communicatio idiomatum behauptet, beweist. Die Alten haben diesen Beweis, wenn nicht ganz unterlassen, so doch mit ungenügenden Mitteln unternommen. Wenn jedoch die Mittel zum Zweck werthlos waren, ist es darum auch dieser? Für den Herrn Verfasser hat es so wenig Werth, in dem irdischen Leben Jesu seine ewige Gottheit zu statuiren, daß er sogar für die Dauer desselben zwei selbständige Personen aufeinander wirken läßt. Aber ich sollte meinen, wir dürften uns besinnen, ehe wir über die Concordienformel zurückgriffen auf den großen Häresiarchen Origenes, bei dem sich allerdings diese Vorstellung bis auf das vom Verfasser gebrauchte Bild von der Ehe findet. Nicht hinter oder neben dem Menschen Jesus steht der ewige Sohn Gottes, sondern er ist es selbst; das ist mit gutem Grunde der Glaube der lutherischen Kirche, der des Herrn Verfassers nicht. Daran kann auch nichts ändern, daß in der „Contractivität anfänglicher Satzung“ beide Personen eine unterschieds-

lose Einheit gebildet haben sollen. Denn auf jeden Fall sind es während des irdischen Lebens Jesu zwei Personen, so daß die uns zunächst allein sichtbare menschliche Person uns von der göttlichen nur sagen kann, nicht aber sie darstellt. Die Einheit, welche beide zusammenhält, ist, abgesehen von dem Verkehr, wie er analog zwischen Eheleuten stattfindet, nur die Bestimmung, welche doch sicher nur für einen Theil eine gewollte ist, — daß sie schließlich zu einem Selbstbewußtsein zusammenschlagen müssen. Man müßte sich nun wundern, daß der Herr Verfasser, dem sonst sein Luthertum sehr am Herzen liegt, den großen Abstand seiner Aufstellungen von dem lutherischen Dogma erträgt, wenn nicht die Annahme offen stände, daß für ihn die Erlösung als ein rein physischer Vorgang in dem Proceß der Einigung einer göttlichen und einer menschlichen Person vollzogen wird. In diesem Falle kommt ja auf die einzelnen Momente des Processes nicht viel an, da sie alle nichts weiter sind, als die Modificationen einer und derselben physischen Kraftäußerung. Sicher liegt hierin bei dem Herrn Verfasser sowol, wie bei anderen treuen Lutheranern der Schlüssel für das Räthsel, daß sie die orthodoxe Lehre von der communicatio idiomatum scheinbar allein einem aufklärerischen Grundsatze opfern. Denn wollte man den Verfasser beim Worte nehmen, so würde er nur deshalb auf die göttlichen Prädicate des Menschen Jesus im Stande der Erniedrigung verzichten, weil unter einer solchen Voraussetzung eine ethische Entwicklung dieser Person nicht denkbar sei. Wenn man sonst auf den religiösen Beruf der Theologie einen Werth legt, so wird man bei der Neuformulirung des Dogmas vor allem sich dessen erinnern, daß nur solche Gedanken in der Dogmatik ein Bürgerrecht haben, die ein Interesse der Religion ausprägen. Anderen Falls geräth die Theologie unter die Herrschaft fremdartiger Gelüste. Jener Charakter fehlt aber dem Gedanken, daß die menschliche Entwicklung Jesu durch die communicatio idiomatum unmöglich wird. Er hat seine Quelle lediglich in einem verständigen Räsonnement, das im wesentlichen auch den Alten nicht unbekannt war. Wenn sie demselben nicht nachgaben, so kam dies daher, weil sie den Glauben, daß der Jesus der Evangelien wahrer Gott war, für werthvoller hielten als den Kitzel eines Wissens,

das sie für die Darstellung ihrer religiösen Ueberzeugung nicht zu verwenden wußten. Deshalb ertrugen sie getrost den Widerspruch ihrer Behauptung, daß trotz der communicatio idiomatum die Wahrheit der menschlichen Natur unversehrt bleibe. Wenn nun der Herr Verfasser diese Schwierigkeit stärker empfindet, so kann man ihm dies mit Rücksicht auf die veränderten Zeitläufte nicht verdenken. Recht sehr aber ist zu tadeln, daß er sich durch einen solchen Gedanken aus der dogmatischen Position verdrängen läßt, ohne vorher erprobt zu haben, ob er mit Hülfe desselben ein höheres religiöses Interesse befriedigt, als die Alten mit ihren widerspruchsvollen Sätzen. Da er dies (nicht ohne Vorgänger) unterläßt, so zeigt er sich in diesem Punkte als Aufklärer, nicht als kirchlicher Theologe. Wer unter Berufung auf die Eigenart des sittlichen Geistes der alten christologischen Lehrweise entgegentritt, spielt ihr gegenüber entweder die unfruchtbare Rolle aufklärerischer Negation, oder aber, er unternimmt zugleich den Beweis, daß in den ethischen Lebensformen einer Person die Gottheit Christi voller zur Darstellung kommt, als in den Kategorien der Zweinaturenlehre. Der Herr Verfasser ist hiezu außer Stande; und deshalb wäre es für ihn und alle, die in gleicher Lage sind, sicher besser, sie blieben bei dem alten harten Dogma und erhielten damit ihrer Theologie die religiöse Behauptung der Gottheit des Menschen Jesus. Dieses Kleinod der lutherischen Dogmatik geht dem Herrn Verfasser unter dem Eindruck alter reformirter und socinianischer Zweifel verloren. Was er dafür eintauscht, ist nichts als ein scholastisches, religiös gleichgültiges Problem. Denn auch er unterliegt dem trügerischen Scheine, als käme es in der Dogmatik nun noch darauf an, zu zeigen, wie sich mit der fortschreitenden sittlichen Entwicklung Jesu die Einigung von Gott und Mensch vollzieht. Die Rücksicht auf die ethische Bedingtheit der Person Jesu war für den Verfasser überflüßig, da er doch nichts damit anzufangen weiß. Die Einführung der sittlichen Entwicklung Jesu in die Dogmatik ist aber auf alle Fälle ein Fehler. Will man die sittliche Person des Herrn als Glaubensgegenstand hinstellen, so hat man sich an den in der Einheit eines Lebenszweckes zusammengeschlossenen Charakter zu halten, nicht an die zeitliche

Aufeinanderfolge verschiedener Entwicklungsstadien. Man würde in der That in der größten Verlegenheit sein, was man mit dem Begriff der Entwicklung, den man in der Conivenz gegen die Weisheit der Zeit unvorsichtig mitaufgenommen hat, beginnen soll, wenn sich nicht zur rechten Zeit das ungeheure Problem darböte: in welcher Weise die Einigung von Gott und Mensch in Jesus Christus sich vollzogen hat. Bei der Lösung dieser Frage kann man bekanntlich jenen Begriff vortrefflich verwenden. Es würde nun wohl die Unmöglichkeit, auf einem solchen Gebiete sichere Schritte zu thun, ohne weiteres einleuchten, wenn es nicht vielen in der Reaction gegen einen ziellosen Skepticismus als religiöse Pflicht erschiene, sich ein recht handfestes Vertrauen zu den menschlichen Erkenntnismitteln abzuzwingen. Aber danach darf man wol fragen, was für ein religiöses Bedürfnis die Beantwortung jenes Problems befriedigen würde. Wenn ein Christ im Glauben gewiß ist, daß Jesus Gottes Sohn ist und neben dem Sinn dieser Ueberzeugung zugleich ihre ethische Nothwendigkeit darlegen kann, so wird ihn sein religiöses Bedürfnis an diesem Punkte nicht weiter führen. Will man dies nicht zugeben, so muß man auch behaupten, daß es zu dem vollständigen Leben in der Welt gehört, zu wissen, wie Gott dieselbe geschaffen hat. Die orthodoxe lutherische Dogmatik aber hat sich um jenes Geheimnis nicht bemüht; ihre Aufgabe war, die Prädicate zusammenzustellen, in denen sich Jesus Christus als Gott und Mensch in Einer Person darstellt. Das war ein Unternehmen, das nur gelingen konnte, wenn man Jesum als sittliche Person auffaßte, an deren richtige Würdigung die praktische Ueberzeugung von ihrer Gottheit allezeit gebunden ist. Und da diese Erkenntnis im 17. Jahrhundert fehlte, so trat die Theorie in den Widerspruch zur ascetischen Praxis, der zu einer so einseitigen Hervorhebung des Menschlichen führen mußte, wie sie bei Zinzendorf stattfindet. Die Entwicklung der lutherischen Christologie bis zu diesem Punkte beweist es deutlich, daß die lutherische Grundüberzeugung, in dem Menschen Jesus sei die ewige Gottheit für den Glauben sichtbar geworden, in den dogmatischen Formen sich nicht bewegen konnte, welche im vierten und fünften Jahrhundert der Ueberzeugung gedient hatten, daß in Jesus

Christus die Menschheit in eine außerhalb ihres bewußten Lebens bestehende physische Verbindung mit dem unvergänglichen Leben Gottes getreten sei. Daß nun so zahlreiche neuere Versuche zur Neugestaltung der Christologie das seltsame Problem im Auge haben, wie die vom Glauben gesetzte Einheit von Gott und Mensch in Christus zu Stande gekommen sei, hat seinen Grund darin, daß man die moderne Rücksichtnahme auf die ethische Bedingtheit Jesu mit dem Festhalten an der alten griechischen Vorstellungsweise verbindet. Indem man nämlich fortfährt, an die Beurtheilung der Person Jesu mit dem patristischen Gedanken zu gehen, daß in ihm zwei verschiedene Stoffe sich verbunden haben — ob man diese Stoffe als schon vorher auf einander bezogen oder als völlig verschieden denkt, ist gleichgültig —, so muß man die Bemerkung machen, daß diese Vorstellung eine den Alten unbekannte Schwierigkeit durch die Persönlichkeit der menschlichen Natur erhält. Bei jenen handelte es sich um den Gegensatz der armseligen Menschennatur und der unendlichen Lebensfülle der Gottheit. Darüber kam man mit der Berufung auf die liebevolle Herablassung und die Macht Gottes leicht hinweg. Bei den modernen christologischen Versuchen der vorliegenden Art läßt ein sehr respectables Gefühl es als unbequem erscheinen, einer Person die unheimliche Rolle eines Stoffes in einem Naturproceß zu überweisen. Will man sich in dieser Verlegenheit die These des Glaubens erhalten, so muß man entweder darauf verzichten, die Vorstellung von den zwei verschiedenen Stoffen zum Ausgangspunkt zu nehmen, oder aber man muß nur den Nachweis versuchen, wie die schwergefährdete Einigung sich doch habe vollziehen können. Anstatt einer Erleichterung erfährt man dann durch die Einführung ethischer Kategorien in die Christologie die Nöthigung zu einer unlösbaren Aufgabe. So führt der Besitz der Darstellungsmittel, welche allein dem Gedanken der alten lutherischen Christologie, daß in Jesus Gott offenbar ist, Genüge leisten, vielmehr dazu, ihn gänzlich zu verschütten und an seiner Stelle eine Schulfrage aufzurichten, die nur in der eben bezeichneten künstlich erzeugten Verlegenheit den Schein eines religiösen Interesses gewinnt. Bei dem Herrn Verfasser ist dies auf's deutlichste zu sehen. Stärker kann die Unvereinbarkeit

der antiken und der modernen Vorstellung sich nicht geltend machen, als in seiner Christologie, wo sie mit grober Ausschließlichkeit sich abwechseln. Am Anfang der Entwicklung des Gottmenschen hat man es mit der unterschiedslosen Verbindung zweier Stoffe zu thun, in der Mitte mit dem ethischen Verkehr zweier Personen; am Ende schlagen beide Personen zu der Einheit Eines Selbstbewußtseins zusammen, — und in dem Ganzen keine Ahnung davon, daß der Glaube des lutherischen Christen vor allem dafür interessirt ist, in dem Menschen Jesus die Herrlichkeit des Vaters zu erkennen.

Indes mit diesen Abweichungen von der Tradition der lutherischen Dogmatik wird ja der Herr Verfasser schwerlich sehr auffallen. Die Christologie des heutigen Luthertums ist längst ein ausgezeichnetes Beispiel dafür geworden, daß diese geistige Bewegung zu modern ist, um sich nicht bisweilen der alten orthodoxen Sätze zu schämen, und zu sehr mit Kirchenpolitik versetzt, um eine einheitliche Umbildung des Alten zu erreichen. Allgemeinen Widerspruch aber, — nicht bloß bei Lutheranern, sondern überall, wo man den Artunterschied des Christentums mit den Naturreligionen im Auge behält, wird der Verfasser wol mit den Gedanken finden, welche die Aufstellung und Lösung seines Hauptproblems bestimmt haben.

Unzufrieden mit Katholiken und Reformirten, die, in der ptolemäischen Weltanschauung befangen, eine wirkliche Gegenwart des erhöhten Herrn bei den Seinen nicht erreichen, kann der Herr Verfasser doch auch Luther und seine genialsten Nachfolger, die Tübinger, nicht billigen. Auch sie haben mit der Behauptung einer absoluten Ubiquität des Gottmenschen einen gefährlichen Weg betreten. Denn eine solche Allgegenwart bringt die Selbständigkeit des Endlichen in Gefahr, und ist selbst „die absolute Kraftlosigkeit, welche zu centraler Zusammenfassung nicht im Stande, und darum auch ohnmächtig und einförmig hingegossen ist“ (S. 141). „Erst von bestimmter Stellung, von einem Punkte energischer Sammlung aus ist's möglich, in Freiheit sich zu bewegen; je stärker die Mitte, desto mehr der Freiheit, im Umkreis sich zu entfalten“ (S. 31); demgemäß ist im Einklang mit der heiligen

Schrift zunächst die Gegenwart des Gottmenschen an einem bestimmten Orte zu behaupten. Nachdem festgestellt ist, daß der Gottmensch sich persönlich im Mittelpunkte des Universums befindet, wird mit Hülfe der mathematischen Relation zwischen Centrum und Peripherie und der oben erwähnten Raumtheorie gefolgert, daß seiner persönlichen Gegenwart überall, wo er will, nichts im Wege steht. Man sollte meinen, mit diesen Mitteln müßte man, wenn überhaupt etwas, so eine schrankenlose Ubiquität in der Welt begründen, welche zum Gottmenschen in dem gleichmäßigen Verhältnis der Peripherie zum Centrum steht. Indes ist dem nicht so. „Denn das centrale Sein des persönlichen Gottmenschen in einem bestimmten Irgendwo verbietet nicht nur die Annahme eines gleichzeitigen persönlichen Ueberallseins, sondern auch schon einer bloßen Multilocation der Person des Erhöhten. Wie er von der Mitte der Dinge aus raumüberwindend essentiell auch unzählichen Punkten des Umkreises effulgurativ gegenwärtig ist, ohne daß seine Essenz von seiner Persönlichkeit, also von der Mitte, losgelöst wird, dieses Postulat freilich wird uns nicht begrifflich näher gebracht werden können. Wir bedürfen desselben aber, um der Expansion zu entgehen und die Vervielfältigung des Gottmenschen zu vermeiden. — Bleibt uns demnach nur eine Realpräsenz der Person des Herrn selbst in der Mitte der Dinge, und deshalb überall dort, wo er will, aber immer nur an einem Orte, nie an zwei Orten zugleich, weil sonst die Multilocation zur Multiplication wird, so liegt in einer solchen Aufstellung keine Gefahr. Denn immer bliebe die Annahme zur Aushülfe, daß diese persönliche Mitte raumüberwindend den Umkreis doch in sich fasse. Jeden Falls aber ist der Herr essentiell überall, wo er will, gleichzeitig gegenwärtig, bis das Universum, welches in der menschlichen Natur an sich schon mündet, ihm völlig entsprechend geworden und von ihm erfüllt in ihm ruht“ (S. 441—442). Ich habe mit Absicht aus dem Schlußwort des Buches citirt, da hier die Meinung des Verfassers noch am deutlichsten ist. Soviel ich sehe, will er sagen, daß eine persönliche Gegenwart des Herrn an vielen oder allen Orten nicht anzunehmen ist, daß aber dieser Mangel ausgeglichen wird durch die Macht des Centrums über die Peripherie

und durch die essentielle Gegenwart, welche an vielen Orten zu gleicher Zeit stattfinden kann. Die Möglichkeit der letzteren wird vorstellig gemacht durch die Analogie des Lichtes, welches das Glas durchdringt und doch nicht im Glase ist, und dann namentlich bei Gelegenheit der Abendmahlslehre durch eine Erörterung über das Verhältnis, welches zwischen dem Körper himmlischer Leiblichkeit und den übrigen Körpern obwaltet. Deshalb müssen wir freilich unterlassen, diesen Nachweis in einer wissenschaftlichen theologischen Zeitschrift zu besprechen. In eine theologische Zeitschrift gehört er nicht, weil die zwischen den Körpern stattfindende Beziehungen von der Physik beansprucht werden. In einer wissenschaftlichen Zeitschrift hat er keinen Platz, weil auch die gewagteste Hypothese der wissenschaftlichen Physik den Zusammenhang mit der Sinnenwelt nicht verleugnet, welche sie erklären soll, während der Herr Verfasser natürlich durch die Rücksicht auf die himmlische Leiblichkeit über den Bereich der fünf Sinne hinausgeführt wird. Indes so gleichgültig uns auch die Resultate an sich und wegen der Willkür ihrer Production sein mögen, so bemerkenswerth sind die Motive, welche den Herrn Verfasser auf diese wunderlichen Wege gelockt haben. Mit seiner zusammenhängenden Beschreibung der Gegenwart des Herrn bei den Seinen glaubt er nämlich im Stande zu sein, die Wunder Christi, des erhöhten wie des erniedrigten, dem Verständnis der Gläubigen näher zu bringen. Während dieselben sonst durch ihren isolirten, abrupten Charakter auffallen, werden sie in der Theorie des Verfassers einem verständlichen Zusammenhange eingefügt, sie werden auf dem Wege einer höheren Physik gesetzlich erklärt. Sonst pflegt man das Wesen des Wunders gerade darein zu setzen, daß der Hiatus, welcher zwischen dem gewöhnlichen Naturlaufe und dem Eintreten eines Ereignisses besteht, durch eine That der göttlichen Allmacht aufgehoben wird. In der Vorstellung von einem derartigen Thun Gottes kann sich erfahrungsmäßig ebensowol das unreine jüdische Interesse am Mirakel aussprechen, wie der Glaube an die sichere Herrschaft des Guten über die physischen Kräfte. In beiden Fällen aber wird die praktische Absicht ihr Genüge finden in der Betonung der Allmachtwirkung Gottes, mag man sich nur die bloße formale,

alles Denken übersteigende Kraft veranschaulichen wollen, oder die unwiderstehliche Gewalt des Guten, deren man im Glauben gewiß ist. Freilich wird der fromme Mensch nicht bloß einzelne isolirte Wunder kennen; sondern wenn ihm aus einem einzelnen Factum die göttliche Intention auf sein Heil offenbar geworden ist, so hat sich ihm sicher zugleich eine ganze Reihe von Ereignissen, deren harte oder sanfte Berührung ihn der Liebe Gottes allmählich geöffnet hat, zu Wundern verklärt. Aber ein solcher religiöser Zusammenhang einer Reihe von Ereignissen, die zu der Beseligung eines Menschen sich zweckvoll zusammenordnen, wird freilich nicht als erklärende Theorie für ein einzelnes geglaubtes Wunder zu verstehen sein. Als die einfache Aeußerung des Vertrauens, daß der treue Gott in planmäßigem Handeln das Heil des Menschen wirkt, ist er vielmehr mit dem Glauben an einzelne Wunder zugleich gegeben, sofern dieselben als Wunder im religiösen Sinne überhaupt sollen gelten können. Der Herr Verfasser dagegen, wenn er das Wesen des Wunders zu treffen glaubt, indem er es aus der gesetzmäßigen Einwirkung einer höheren Natur auf die niedere erklärt, hat damit den religiösen Wunderbegriff gänzlich verlassen. Denn der physische Vorgang, in welchen ein bedeutungsvolles Ereignis eingereiht ist, wird für den religiösen Glauben nur in so weit von Wichtigkeit sein, als er die geistige Bedeutung der Thatsache veranschaulicht. Um die Vollständigkeit physischer Bedingungen dagegen wird sich der Naturforscher bemühen, dem es darauf ankommt, ein Ereignis als nothwendiges Naturproduct zu erklären. Wo eine solche Betrachtung irdischer Vorgänge allein inne gehalten wird, ist von Wundern keine Rede, ebendamit aber auch der Mangel wirklicher activer Religion dargethan. Der Verfasser dagegen, der die physikalische Erklärung der Ereignisse, welche der Kirche als Wunder gelten, direct in religiösem Interesse unternimmt, macht von dieser Regel eine Ausnahme, liefert aber zugleich den Beweis, daß er den Boden des Christentums verlassen und den der Naturreligion betreten hat. Denn nur hier sind physische Stoffe und Kräfte als Mittel religiöser Erhebung legitimirt; im Christentum aber bieten sie nur den Anlaß, die ethische Freiheit des Geistes im Zusammenhang mit dem über=

natürlichen Gott zu bethätigen. Daran kann auch sicher nichts ändern, daß die Natur, welche dem Herrn Verfasser religiösen Werth hat, dem irdischen Menschen in der Regel nur in den krankhaften Zuständen der Epilepsie und des Somnambulismus spürbar hervortritt. Der unausgleichbare Gegensatz zwischen dem physischen Stoffe und dem Wesen des sittlichen Geistes bleibt bestehen, mag nun der erstere feiner oder gröber geartet sein. Aber gerade darin bewährt sich auch sonst die unfreie Stimmung der Naturreligion, von welcher der Verfasser befangen ist, daß er jenen Gegensatz möglichst zu verwischen sucht. Und da im Christentume durch einen Werthunterschied zwischen dem Ethischen und Physischen jenes als absolut werthvoll, dieses als relativ werthvolles Mittel zur Erreichung sittlicher Zwecke fixirt wird, so befolgt er die Methode, jenes herabzudrücken, dieses möglichst zu heben, bis er mit beiden da angelangt ist, wo die Ausdrücke ethisch-physisch, geist-leiblich es schlecht verdecken, daß man es lediglich mit physischen Verhältnissen zu thun hat. Als schlagendes Beispiel für das erste Verfahren ist die Behandlung hervorzuheben, welche das Dogma von der Rechtfertigung erfährt. Auf S. 262 wird behauptet, daß in dem deklaratorischen Acte der Rechtfertigung der natürliche Mensch, der Mikrokosmos, eben so äußerlich dem Gottmenschen unterworfen werde, wie das Weltall, der Makrokosmos, dadurch, daß demselben durch eine Erklärung Gottes die Weltherrschaft übertragen wird. Der erstere Act ist eigentlich nur die Anwendung des zweiten auf den einzelnen Menschen. Das Verhältnis ist in beiden Fällen das mechanische einer rein äußerlichen Gewaltthat. Nach einer solchen Schilderung der Rechtfertigung kann man sich nicht wundern, daß die Gewißheit derselben ein religiöses Gemüth unbefriedigt läßt. Rein unglaublich aber klingt es, wenn wir hören wie S. 338 die so geschilderte Rechtfertigung mit dem einseitig ethischen zusammengefaßt wird. Leider verbietet es der Raum, die sehr significante Stelle vollständig mitzutheilen. Der Verfasser stellt hier dem declaratorischen Acte oder der juridischen Imputation als nothwendiges Complement einen physisch restaurativen, von Christus ausgehenden Act gegenüber; als Gegenstand beider ist der natürliche Mensch gedacht (vgl. S. 262). Wenn nun da das durch den ersteren begründete

Verhältnis ein einseitig ethisches genannt wird, so war es sicher viel besser, es, wie auf S. 262, ein mechanisches zu nennen. In Wahrheit sind nämlich beide Acte, welche der Verfasser im Auge hat, physisch restaurative. Durch den ersteren wird in äußerlicher mechanischer Weise die Zukunft des natürlichen Menschen, statt in die Hölle, in den Himmel verlegt. Der zweite bezieht sich auf die physische Umwandlung des Subjectes selbst. Daß dem Verfasser jener Act im Vergleich zu diesem dürftig vorkommt, darf nicht auffallen, denn wenn man einmal das Verhältnis Gottes zum Menschen als ein rein causales auffaßt, so scheint natürlich diejenige Anschauung den reicheren Inhalt zu bieten, welche die göttliche Causalität nicht bloß auf dem Endpunkt menschlicher Entwicklung, sondern bereits auf den ganzen Verlauf des irdischen Lebens bezieht. Der Hiatus, den die evangelische Lehre von der Rechtfertigung zu enthalten scheint, wenn man sie auf das Niveau der katholischen herabgedrückt hat, kann nur durch diese selbst ausgefüllt werden, Wie kommt der Verfasser nun aber zu dieser schweren Verkennung der evangelischen Rechtfertigungslehre, die doch sicher ganz außerhalb der dürftigen Gegensätze liegt, in welchen er sich bewegt? Der Grund liegt zunächst darin, daß er von der Art der Gewißheit, welche den evangelischen Christen über die Welt, auch über die erträumte Welt einer höheren Natur zu erheben vermag, keine klare Vorstellung hat. Er verräth keine Ahnung davon, daß der Christ in dem Gefühl für den Werth des Guten, das ihm in Jesus Christus offenbar ist, zugleich die Gewißheit einer Realität besitzt, welche seiner in der Welt physischer Kräfte verlorenen Seele die Gewähr eines ewigen Bestandes giebt. Und indem er das Reale in dem Guten nicht entdecken kann, so sucht er es folgerichtig in der Natur. Während der evangelische Christ in der Versöhnung mit Gott durch Christus selig ist, sucht er die Sicherheit zukünftiger (wesentlich ästhetischer) Genüsse in dem unmittelbaren Zusammenhange, nicht mit der Person, sondern mit der Essenz Christi. Er fürchtet, daß sein Geist im Tode in's Bodenlose versinken möchte, wenn ihm nicht der Zusammenhang mit dieser Essenz seine himmlische Leibhaftigkeit und damit die Realität gewährleistete. Für die Heilswirkung eines solchen physischen

Zusammenhangs gibt es keinen besseren Ausdruck als den katholischen Gnadenbegriff, dessen sich denn der Verfasser auch ganz unbefangen bedient. Die grundlegende Paradoxie des Evangeliums, daß der Christ in einer geistigen Gemeinschaft, die er durch sein eigenes Handeln mit hervorbringt, trotz alles Widerspruchs der Natur, des ewigen seligen Lebens seiner Person gewiß ist, wird in dieser Theologie durch die Phantasie einer Ueberwindung der Natur durch die Natur ersetzt und bis auf die Wurzel vertilgt. Denn diese Wurzel liegt in dem Gedanken des höchsten Gutes, von welchem das Christentum beherrscht sein soll. Der evangelische Christ wird darauf verzichten, sich den Vollendungszustand des Geisterreiches auszumalen, das durch den Sohn mit dem Vater vereinigt ist. Aber dessen ist er gewiß, daß er in dem Frieden der Versöhnung mit Gott und in der damit verbundenen Freiheit von der Welt bereits im Mitgenuß des höchsten Gutes steht. Nach dem Verfasser durchbricht der Glaube in ekstatischen Zuständen das Dunkel des Erdgesichts und schaut eine Herrlichkeit, die zwar der Anlehnung an die biblische Symbolik einen edleren Stil verdankt, aber als wesentlich physische, zu ästhetischem Genuße einladend, derselben Art ist, wie das höchste Gut des Islam.

Der Herr Verfasser verräth an verschiedenen Stellen seines Buches, daß seine „lutherische" Theologie die Basis bilden soll für die lutherische Zukunftkirche. Der Sache würde es sicher dienlich sein, wenn seine Erwartung recht bald erfüllt würde mit möglichster Betonung dessen, was dieser Theologie das höchste Gut ist. Denn zur Klarheit in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart, zur Markirung der wesentlich unterschiedenen religiösen Gruppen möchte nichts mehr dienen, als die Hervorhebung dessen, was einer jeden als höchstes Gut gilt, wo ihr Schatz ist und deshalb auch ihr Herz. Vielmehr würde dies dazu dienen als das unsäglichen Misverständnissen ausgesetzte Bekenntnis zu der Gottheit Jesu. Denn der Gegensatz der zur überirdischer Schönheit verklärten Naturwelt und des lebensvollen Friedens mit Gott versöhnter Geister leuchtet jedem ein. Nicht minder würden sich bald die Kirchengemeinschaften von einander abgrenzen, von denen die eine hiefür dem Vater dankt, die andere zu jenem sehnsüchtig hinaufblickt.

Da das Buch des Herrn Verfassers ohne Zweifel das leistet, daß es die tiefgreifende praktische Bedeutung dieses Unterschiedes nahe legt, so haben wir hierin wenigstens eine Veranlassung, es als erfreuliche Erscheinung zu begrüßen.

Halle a/S. **W. Herrmann.**

3.

Die Messianische Weißagung. Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung. Von **D. Ed. Riehm**, ord. Prof. d. Theol. in Halle a/S. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1875. VIII und 214 SS. (8°).

Auf obige vor kurzem zur Ausgabe gelangte Schrift erlaube ich mir die Leser unsrer Zeitschrift mit wenigen Worten aufmerksam zu machen. Sie ist eine besondere Ausgabe der drei in den Jahrgängen 1865 und 1869 veröffentlichten Artikel über den durch den Titel bezeichneten Gegenstand. Der Wunsch nach einem besonderen Abdruck derselben ist mir seit ihrer ersten Veröffentlichung immer wieder und wieder von den verschiedensten Seiten her nahegelegt worden, und zwar auch von Männern, deren Urtheil mir von besonderem Gewichte sein mußte, theils weil sie mit dem Gegenstande und der sonstigen Literatur über denselben vor andern vertraut sind, theils weil ihr Wunsch davon Zeugnis gab, daß meine Hoffnung, etwas zu einer gesunden Vermittlung der auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft vorhandenen Gegensätze haben beitragen zu dürfen, nicht unerfüllt geblieben ist. Ich darf daher annehmen, daß die Veranstaltung dieser Separatausgabe nichts überflüssiges war. Wiewol ich die ganze Arbeit wiederholt sorg-

fältig revidirt und selbstverständlich die unterdessen erschienene einschlägige Literatur fleißig verglichen und, so viel angezeigt schien, berücksichtigt habe, so hat das Ganze doch wesentlich seine frühere Gestalt behalten; nur an einzelnen Stellen, wie z. B. S. 29 f. S. 58 ff. und in den Anmerkungen S. 89 ff. und S. 123 ff., wird man bedeutendere Aenderungen und Zusätze finden, die sich hoffentlich als Verbesserungen ausweisen werden. Die Schrift macht nicht den Anspruch, eine umfassende und erschöpfende Untersuchung über die Messianische Weißagung des alten Bundes darzubieten; wol aber enthält sie eine in sich zusammenhängende und zu einem Ganzen abgerundete Erörterung der drei Punkte, welche für die Gesamtanschauung über dieselbe vor andern von maßgebender Bedeutung sind. Gerade diese Beschränkung der Aufgabe dürfte sie um so geeigneter machen, etwas zur weiteren Verständigung zwischen den Vertretern verschiedener Standpunkte und zur Verbreitung einer richtigen Erkenntnis über das Verhältnis von Weißagung und Erfüllung beizutragen.

E. Riehm.

Miscellen.

1.

Programm
der
Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion
für das Jahr 1875.

(Herbstversammlung).

Directoren haben in ihrer Sitzung am 20. September 1875 und folgenden Tagen ihr Urtheil gefällt über elf Abhandlungen, welche vor dem 15. December 1874 eingegangen waren.

Sechs derselben bezweckten die Lösung der Preisaufgabe:

> Die Gesellschaft verlangt: eine Abhandlung über die anthropologischen und theologischen Gründe, worauf die Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens beruht, mit Nachweisung des Einflusses, welchen das Ergebnis dieser Untersuchung auf das Urtheil über die verschiedenen Formen und Auffassungen des Christentums haben muß.

Die erste, mit dem Motto: Gen. 3, 22, ein deutscher Aufsatz, nur einige Seiten groß, war nichts mehr als eine Expectoration über das Gewissen und die Gewissensfreiheit und konnte als Lösung der gestellten Preisaufgabe gar nicht in Betracht kommen.

Die zweite, auch eine deutsche, und versehen mit dem Motto: 1 Kor. 2, 11, war eine äußerst fremdartige und nur dem Scheine nach streng logische Erörterung über das Recht, das Gewissen und

das Verhältnis des Rechtes zum Gewissen und seine Freiheit. Die Antwort berührte daher die Preisaufgabe fast gar nicht, konnte aber, auch davon abgesehen, auf eine ernstliche Beurtheilung keinen Anspruch machen.

Der Verfasser der dritten Abhandlung, einer holländischen mit dem Sinnspruch: Jak. 2, 12, erwies sich als einen warmen Verteidiger der Gewissensfreiheit. Aber die Ideen, welche er darüber in mangelhafter und zuweilen roher Form vortrug, waren oberflächlich und schlecht geordnet. Die Würdigung Andersgläubiger fehlt fast ganz. Die „theologischen Gründe", worauf die Anerkennung des Rechts auf Gewissensfreiheit beruht, werden nicht erklärt. Von einer Krönung konnte daher keine Rede sein.

Dem Verfasser der vierten, einer deutschen Abhandlung (Sinnspruch: Phil. 2, 3) konnte das Lob nicht verweigert werden, daß er von einer richtigen Auffassung des Gewissens ausgegangen war, und daß seine Arbeit sowol von einem humanen Sinn als von Talent zeugte. Aber er hatte sich keine Rechenschaft gegeben von den Einwendungen, welche heutzutage gegen den von ihm vertretenen biblisch-orthodoxen Standpunkt gemacht werden, und folglich nicht einmal versucht, sie zu widerlegen. Außerdem war er, auf diesem Standpunkt, alsbald dahin gekommen, daß er vielmehr von der nothwendigen Einschränkung der Gewissensfreiheit handelte, als von dem Rechte eines jeden Menschen auf dieselbe und von den Gründen, worauf es beruht. Schließlich fehlte noch im letzten Theil die Anwendung des erlangten Resultates auf die Beurtheilung des römischen Katholicismus. Aus allen diesen Gründen konnte dem Verfasser keinerlei Krönung zu Theil werden.

Auch die fünfte, eine deutsche Abhandlung, bezeichnet mit: Röm. 14, 12. 1 Petr. 3, 15 und einem Spruch Spinoza's entsprach der Forderung der gestellten Preisaufgabe nicht. Der Verfasser hatte die „anthropologischen und religiösen Gründe" deren dort Erwähnung gethan ward, nicht geflissentlich auseinandergesetzt und statt dessen einen weitschweifigen Aufsatz über das Gewissen und die Gewissensfreiheit geliefert. Das dadurch gewonnene Resultat wurde ferner angewandt zur Bekämpfung des römischen Katholicismus und des confessionellen Protestantismus, aber auch

zur Schlichtung verschiedener socialer Fragen, welche mit der gestellten Preisaufgabe nichts zu thun hatten. Das Ganze zeugte zwar von Nachdenken und Studium, aber auch von Mangel an Plan und Methode.

Zuletzt mußte auch der sechsten, einer deutschen Abhandlung mit dem Motto „Und doch bewegt sie sich" der Preis verweigert werden. Es zeigte sich, daß der Verfasser ein echt liberaler Mann war, sich viele Mühe gegeben und manche wichtige Bemerkung gemacht hatte. Aber die Fülle des Stoffs hatte ihn offenbar überwältigt und einestheils in der gehörigen Anordnung seiner Gedanken behindert und anderentheils zur Abschweifung vom Thema der Preisaufgabe oder zu Wiederholungen geführt. Im ersten und zweiten Theil gab er seine eigenen anthropologischen, historischen und theologischen Betrachtungen und Ansichten anstatt der Prämissen, woraus die Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf Gewissensfreiheit rechtmäßig hervorgeht. Vom dritten Theil war die größere Hälfte dem Einfluß der Gewissensfreiheit auf den Staat und die Kirche gewidmet, wonach ganz und gar nicht gefragt war. Abgesehen von dem Verhältnis, worin diese Hälfte zur Preisaufgabe stand, konnte die Abhandlung, wie viel Gutes sie auch enthielt, die Probe nicht bestehen. Die Sympathie mit vielen Ideen des Verfassers konnte Directoren nicht verhindern zu constatiren, daß seine Beweisführung viele Mängel und Lücken hatte, und für die, welche ihm nicht beipflichteten, jede Kraft zu überzeugen entbehrte. Zu ihrem Bedauern konnten sie daher seiner Arbeit keinen Preis zuerkennen. —

Auf die Preisaufgabe:

> Welchen Einfluß hat das Christentum gehabt auf den Zustand und das Schicksal der Frau? Und welches ist nach den christlichen Principien ihre Stelle und ihr Geschäftskreis in der Gesellschaft heutigen Tages?

waren fünf Antworten bei der Gesellschaft eingegangen.

Die erste, eine holländische, mit dem Sinnspruch: „Ehret die Frauen u. s. w., Schiller" ließ sich als populärer Aufsatz mit Vergnügen und oftmals mit Beistimmung lesen. Aber die wissenschaftliche Methode war ebenso wenig im historischen als im theo-

retischen Theil angewendet. Der erste veranlaßte denn auch manigfache Bedenken; der zweite enthielt zwar beherzigenswerthe Winke, war aber ganz und gar nicht geeignet, die, welche mit dem Verfasser nicht übereinstimmten, auf andere Gedanken zu bringen. Es kam noch hinzu, daß der Verfasser unter dem Einfluß seiner eigentümlichen Auffassung des Christentums sich bisweilen nicht frei hielt von Einseitigkeit. Bei Anerkennung seines löblichen Bestrebens mußten Directoren ihm daher den Preis verweigern.

Es zeigte sich, daß die zweite Abhandlung, eine deutsche, unterzeichnet mit den Worten: „Des Weibes Heimat ist das Haus" u. s. w., die Arbeit eines geschickten, in der Geschichte und zumal in dem classischen Altertum sehr erfahrenen Mannes war. Es war ihm aber nicht gelungen, den Einfluß des Christentums auf den Zustand und das Schicksal der Frau zu unterscheiden von alle dem, was im Laufe der Jahrhunderte Abänderung darin verursacht hat. Ebenso vermißten Directoren in der Antwort auf den zweiten Theil der Preisaufgabe die Beurtheilung der Emancipationspläne und Vorschläge nach den christlichen Principien, wie von ihnen verlangt war. Trotz aller Gelehrtheit des Verfassers mußten Directoren daher von einer Krönung absehen.

Auch dem Verfasser der dritten, gleichfalls deutschen Abhandlung mit dem Sinnspruch: „Verum tamen neque vir sine muliere etc." (1 Kor. 11, 11) mußte der Preis verweigert werden. Zwar zeugte seine ausführliche Arbeit von großer Belesenheit und warmer Theilnahme an dem Schicksal der Frau, und fand man darin im allgemeinen gesunde Ideen; aber sie war vielmehr eine Sammlung von Materialien als ein vollendetes Ganze. An der Disposition mangelte sehr viel. Auch war die Darstellung einestheils der Frau in der Heidenwelt, anderentheils ihres Zustandes bei den Israeliten und des Einflusses des Christentums auf ihre Bildung, nicht frei von Einseitigkeit und Uebertreibung, während im theoretischen Theil die Entscheidung der einschlägigen Fragen viel zu wenig von den christlichen Principien abhängig gemacht wurde.

Der Verfasser der vierten, wiederum deutschen Abhandlung mit dem Motto: „Das ewig Weibliche zieht uns hinan, Goethe" hatte mit Rücksicht auf die gestellte Preisaufgabe eine sehr ent-

schiedene Ueberzeugung, welche er lebendig und anschaulich vorzutragen wußte. Aber ihm fehlte einestheils historischer Sinn, anderentheils Billigkeit in der Würdigung abweichender Meinungen. Der erste Theil über den Einfluß des Christentums auf den Zustand der Frau wurde denn auch allgemein für äußerst unbefriedigend gehalten; er war ebenso wenig vollständig und unparteiisch als logisch angeordnet, und gewährte daher auch keine Grundlage für die Behandlung des zweiten Gliedes der Preisaufgabe; worauf übrigens vom Verfasser große Sorgfalt verwendet war. — Aber wie vieles Directoren in der Abhandlung auch zu loben hatten, im ganzen genommen kam dieselbe ihnen zu willkürlich vor und zu wenig überzeugend für die, welche anderer Meinung sind, um sich dadurch befriedigt zu fühlen. Auch dieser Arbeit konnte daher keine Krönung zu Theil werden.

Günstiger war das Urtheil über die letzte Abhandlung, eine holländische, mit dem Sinnspruch: „Dienen lerne das Weib bei Zeiten u. s. w. Goethe". Die gestellte Frage war vollständig beantwortet. Die Arbeit zeugte von ausgebreiteten Kenntnissen, von Unparteilichkeit und zugleich von herzlicher Liebe zum Christentum. Bedenken gegen einen Theil der Disposition und gegen diese und jene Einzelheit führten keine wesentliche Abänderung herbei im Urtheil über das Ganze. Directoren würden daher zur unbedingten Krönung geschritten sein, wenn der Umfang der Abhandlung kein Bedenken dagegen erregt hätte. Dieser machte sie ernstlich besorgt, daß er der Bekanntschaft und Verbreitung der Arbeit des verdienstlichen Verfassers im Wege stehen und auf diese Art seinen Zweck und den der Gesellschaft vereiteln würde. Andererseits glaubten sie, daß es dem Verfasser möglich sein würde ihre Hauptausstellung und die übrigen Bedenken geringeren Gewichtes wegzuräumen. Es wurde daher beschlossen, ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn er sich bereit erklärte, diese Bedingung zu erfüllen. Dazu gesonnen, melde er sich an beim Secretär der Gesellschaft. —

In der Frühjahrsversammlung war schon beschlossen, von neuem die Preisaufgabe auszuschreiben:

I. In welchem Verhältnis zur Religion und Sittlichkeit stehen die neueren Theorien Darwins und anderer über die Abstammung des Menschen.

Dazu werden jetzt die zwei folgenden neuen Preisaufgaben hinzugefügt:

Die Gesellschaft verlangt:

II. Eine Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall.

III. In welchem Verhältnis steht nach der Geschichte der religiöse Glaube der Völker zur Behandlung ihrer Todten?

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. December 1876. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. Juli 1875 sind fünf Antworten auf die Preisaufgabe über die alt-katholische Bewegung eingesandt. Sie werden in der Frühjahrsversammlung von 1876 der Beurtheilung unterzogen werden.

Vor dem 15. December 1875 wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die heutigen Systeme der Sittenlehre, die christliche Pädagogie und die Vereinigung christlicher Kirchen.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldne Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden an Werth nebst 150 Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer,

französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei, dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen,** Dr. theol., Prof. zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1876.

Directoren der Teyler'schen Stiftung und Mitglieder der theologischen Abtheilung haben in ihrer Versammlung vom 12. November 1875 ihr Urtheil abgegeben über die fünf Abhandlungen, welche zur Erledigung der gestellten Preisfragen eingesandt waren. Vier Antworten waren eingekommen auf die Frage: „Was lehren uns die alttestamentlichen Eigennamen über die Geschichte der Religion unter dem israelitischen Volke?“

Das Urtheil über diese war:

1. Der Verfasser der holländischen Abhandlung mit dem Denkspruch: „Nomina sunt tanquam rerum notae“ hat den Zweck der Preisfrage gar nicht verstanden. Die sonderbaren Besprechungen, an die alttestamentlichen Eigennamen geknüpft, liefern den unzweifelhaften Beweis, daß es ihm an der nöthigen Kenntnis und Methode fehlt.

2. Die andere, ebenfalls holländische Abhandlung mit dem Motto: „What is in a name?“ zeugt zwar von Studium und selbständigem Urtheil, zugleich aber von übereilter Bearbeitung, und gibt für die Geschichte der Religion unter Israel keine Resultate von einiger Bedeutung. Auch dieser Entwurf konnte also auf den Preis keinen Anspruch machen.

3. An die deutsche Abhandlung mit dem Motto: „Cultus Deorum etc.“ ist viel Arbeit verwendet; dennoch konnte derselben die Krönung nicht zu Theil werden. Die Form ist sehr mangelhaft; die neuere Literatur des Gegenstandes ist dem Verfasser nicht bekannt; die von ihm selbst anerkannten Resultate der Kritik

hat er nicht gehörig benutzt; dazu sind mehrere bedeutende Unterabtheilungen der gestellten Frage ganz außer Betracht geblieben.

4. Die vierte, ebenfalls deutsch verfaßte mit dem Sinnspruch: „Nomina hebraea etc." enthält einige Punkte, wogegen die Preisrichter etwas einzuwenden haben. Auch hätten sie im zweiten Theile noch etwas mehr gewünscht, als der Verfasser darin gibt. Uebrigens ist die Frage so richtig aufgefaßt und mit so vollständiger Kenntnis der Sache beantwortet, daß der Verfasser völlig auf die Krönung Anspruch hat. Der eröffnete Namenszettel nannte als Verfasser Herrn Dr. Eberhard Neßle, Theol. Cand. in Tübingen.

Die fünfte Abhandlung war eine Antwort auf die Frage über „Die Statistik der sittlichen Thatsachen". In dieser deutschen Schrift, bezeichnet mit den Worten: „Στάσις u. s. w.", erkannte man viele richtige Bemerkungen und überhaupt eine richtige Behandlung des Gegenstandes, gleichwol nicht so vollständig ausgearbeitet, daß ihr der volle Preis zuerkannt werden konnte. Man vereinigte sich deshalb in dem Beschluß, dem Verfasser die silberne Medaille und 200 Gulden anzubieten und seine Arbeit den Werken der Stiftung einzuverleiben, im Falle er sich zur Eröffnung des Namenszettels versteht.

Als neue Preisfrage wurde die folgende festgesetzt:

> „Wie soll man, mit Rücksicht auf den heutigen Streit unter den Staatsökonomen, über das gegenseitige Verhältnis des Staats und der Gesellschaft nach den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre urtheilen?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1877 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Ueber-

setzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: **Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.**

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1876.
Neunundvierzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1876, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Abhandlungen.

1.

Die Jesusmythen des Islam.

Von

Gustav Rösch.

Das Interesse, „zu erfahren, was Mahmets Glaube wäre", in den protestantischen Kreisen zuerst geweckt zu haben, ist das Verdienst Luthers. Nachdem er sich öfter mit der Koranstudie des Dominikaners Richardus oder Ricoldus: „Confutatio Alcorani", erstmals 1511 in Paris gedruckt, beschäftigt, ja den Koran selbst lateinisch, „doch sehr übel verdolmetscht, daß ich noch wünschet einen kläreren zu sehen" (ein frommer Wunsch, den die Koranübersetzer bis heute noch nicht erfüllt haben), gelesen hatte, verdeutschte er die genannte Mönchsschrift und gab sie 1542 im Verlag von Hans Lufft in Wittenberg unter dem Titel: „Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens, Anno 1300", heraus. Sein Zweck dabei war aber kein wissenschaftlicher, sondern der praktische, „ob dies Büchlein möchte durch den Druck oder durch die Prediger vor die kommen, so wider den Türken streiten, oder bereit unter dem Türken sein müssen, oder noch kommen müßten, daß sie doch sich des Mahmets Glauben erwehren möchten, wo

sie ja nicht sich seines Schwertes erwehren könnten" [1]). Dem Vorgange des Reformators, „den Christen an den Tag zu bringen, wie gar ein schändlich, lügenhaft, gräulich Buch der Alkoran sei" [2]), sind die protestantischen Theologen, namentlich soweit es die Christologie des Koran galt, gerne und fleißig gefolgt. Der älteste unter ihnen ist der Tübinger W. Schickard [3]), der jüngste der Elsäßer C. Fr. Gerock [4]). Seitdem hat die christologische Frage im Islam geruht. Wenn nun der Verfasser diese Frage, wenn auch nur zunächst zur Fortsetzung seiner „Jesusmythen des Judentums" nach ihrer legendarischen Seite, wieder vornimmt, um die Jesusmythen des Islam genetisch zu erklären, so wird sein Eintritt in die Nachfolge Luthers seine Rechtfertigung in sich selbst finden, obschon die Veranlassung des Reformators zu seinen Koranstudien seit den Tagen Prinz Eugens in Wegfall gekommen ist, und auch das neuste politische Motiv zur Aufmerksamkeit auf den Islam, der Brand in der Herzegowina, trotz dem in ihm aufflammenden „Ἔσσεται ἦμαρ, ἐὰν" bis zum Druck dieser Arbeit wieder verschwunden sein wird.

Um auf den Gegenstand selbst zu kommen, so sind die Jesusmythen im Islam selbstverständlich eine fremde, und zwar eine jüdische oder christliche, Einfuhr. Die Untersuchung hat also von den äußeren und inneren Beziehungen des Judentums und Christentums zu den Arabern, insbesondere zu Muhammed, auszugehen.

Ueber den ersteren Punkt ist bekannt, daß zwischen den Juden und Arabern seit uralten Zeiten vielfache, bald freundliche, bald feindliche, Berührungen stattfanden. Wir bemerken sie in der Bibel von den Zeiten Josephs an durch die der Richter und Könige hindurch bis zum Fall Judas und nehmen sie unter den makkabäischen und herodianischen Fürsten wieder war.

---

1) Irmischer, D. Martin Luthers vermischte deutsche Schriften, Bd. XIII (1855), S. 189 ff., und Julius Köstlin, Martin Luther (1875), Bd. II, S. 580.

2) J. Köstlin a. a. O., S. 581.

3) Deus orbus Saracenorum, Tübinger Universitätsprogramm von 1622.

4) Christologie des Koran (Hamburg 1839).

Ob aber die jüdischen Niederlassungen in Arabien bis auf Abraham, Ismael, Mose, Josua und David zurückreichen, wie die arabischen Sagen wollen [1]), ist eine schwerlich zu bejahende Frage. Allzu kühn ist darum auch die nicht zum kleinsten Theile eben auf sie gebaute Hypothese Dozy's, die Wiege des Islam, Mekka, sei eine Gründung des Stammes Simeon aus der Zeit Davids, „die ersten G(dsch)orhum“ seien die Simeoniten und „die zweiten G(dsch)orhum“ jüdische Flüchtlinge aus der babylonischen Gefangenschaft statt joktanitischer Einwanderer in Hig(dsch)as vom Süden her in unbestimmbarer Zeit [2]). Kaum tiefer geht der Abbé Reinaud mit den jüdischen Ansiedlungen in Arabien herunter, wenn er sie bis in die Zeiten der ägyptischen und assyrischen Invasionen in Palästina zurückdatirt, nur daß er sich vor Detailbestimmungen hütet [3]), in welche sich Hitzig mit seinem phantastischen „Königreich Massa“ im heutigen Hig(dsch)r (Peträa) verirrt hat [4]). Entschieden zu tief geht dagegen Nöldeke herunter, wenn er die jüdischen Niederlassungen, welche ja schon der unangefochtene Galaterbrief voraussetzt, erst durch Flüchtlinge nach der Unterwerfung Palästina's durch Titus oder Hadrian entstanden sein läßt [5]). Sei übrigens dem allem, wie ihm wolle, das steht fest, daß, während im Süden in Jemen

---

[1]) Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme (Paris 1847—1848; 3 Bde.), T. II, p. 641—643.

[2]) Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in das fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung (Leipzig und Haarlem 1864). Dagegen Graf in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1865, S. 348 ff., und G. Rösch in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1865, S. 344 ff., sowie neustens Grätz, Geschichte der Juden II, 1. S. 482 ff.

[3]) Notice sur Mahomet (Paris 1860), p. 2: „De bonne heure les Israélites, lorsque la terre, qui leur avait été promise par Dieu lui-même, fut envahie par les Egyptiens et les Assyriens, cherchèrent un refuge dans ces contrées d'un accès si difficile.“

[4]) Zeller, Theologische Jahrbücher 1844, S. 269—305, und Sprüche Salomonis (Zürich 1858), S. 311 ff.

[5]) Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber (Hannover 1864), S. 53.

das Judentum schon 525 n. Chr. von der an Dhu-Nowas die christlichen Märtyrer rächenden äthiopischen Invasion verschlungen wurde, im Norden von der syrisch-arabischen Grenzstadt Taima bis nach Jathrib, dem nachmaligen Medina (d. h. Stadt, nämlich des Propheten), alte und zahlreiche Judencolonien von einem das echte Arabertum politisch und moralisch überwältigenden Einfluß bestanden, welche erst dem Fanatismus des neuen Glaubens unterlagen, nachdem sie die anfängliche Hoffnung Muhammeds auf ihre Bekehrung zum Islam getäuscht hatten, wie er die ihrige auf seine Bekehrung zum Judentum. Nach Nöldeke hieng nun das arabische Judentum mit dem Hauptstamm nicht bloß in Bezug auf das schriftliche Gesetz, sondern auch auf Halacha und Hagada zusammen [1]), ja nach Deutsch stand es geradezu nicht allein auf der Höhe thalmudischer Wissenschaft, sondern repräsentirte auch die Cultur Arabiens [2]), während dagegen Abraham Geiger die arabischen Juden zu den unwissendsten rechnet, wobei er übrigens doch so viele Sagen und gesunde Kernsprüche in ihrem Munde leben läßt, „die wohl in so trüben Zeiten und Gegenden auf sie einen Schein von Geistesreichtum werfen konnten, und sie ehrbar in den Augen anderer machten" [3]). Am gewaltigsten hätte aber das Judentum seinen Einfluß auf das arabische Geistesleben documentirt, wenn die Hanifija, wie Sprenger, freilich nicht mit allseitigem Beifall, will, als ein der Bibelkenntnis fast ganz verlustiger und in Folge seiner von diesem Mangel verschuldeten Haltlosigkeit durch manche Wandlung gegangener Essäismus [4]) ihm entstammen würde; leider wird sich jedoch der Charakter dieser arabischen Religionsphase um der Dunkelheit der Nachrichten willen schwerlich über die vage Bestimmung eines vormuhammedanischen Monotheismus hinaus feststellen lassen, welcher mit dem Judentum und Christentum im gleichen, übrigens nicht näher be-

---

1) A. a. O., S. 53.

2) Der Islam (Berlin 1873), S. 34—35 und wieder S. 55—56.

3) Was hat Mahommed aus dem Judentum aufgenommen? (Bonn 1833), S. 10 u. 25.

4) Das Leben und die Lehre des Mohammad (Berlin 1861—1865; 3 Bde.), Bd. I, S. 43.

kannten, Zusammenhang stand, so daß am ehesten die Definition der Hanifija von Deutsch, sie sei „eine Phase jüdischen Christentums oder christlichen Judentums“ [1]), der Wirklichkeit entsprechen dürfte. Diese Janusgestalt der Hanifija hat die Doppelzüngigkeit der Tradition verschuldet, welche bekannte Hanifen aus dem persönlichen Umgang Muhammeds das eine Mal zu Juden und das andere Mal zu Christen macht. So wird vor allen Waraka, der Vetter Chadig(dsch)as und erste Zeuge des göttlichen Prophetenamts Muhammeds bald „der Jude“ [2]), bald ein geborener Heide genannt, welcher später zum Christentum übergetreten sei [3]). Ein Widerspruch, den der Scharfsinn der heutigen Forscher noch nicht gelöst hat, in so fern Geiger den Waraka wenigstens eine Zeit lang Jude sein läßt [4]), während Sprenger ihn für einen anfänglichen Hanifen und späteren Christen in Folge des Abfalls Muhammeds von sich selbst im Jahr 616 erklärt [5]), wogegen Nöldeke und Deutsch ihn als Juden leben und sterben lassen [6]). Genau so steht es mit Bahira, dem Sprenger'schen

---

1) A. a. O., S. 38.

2) Nöldeke, Hatte Muhammed christliche Lehrer? in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1858, S. 703.

3) Sprenger a. a. O., Bd. I, S. 124 u. 333.

4) A. a. O., S. 24.

5) A. a. O., Bd. I, S. 91.

6) Nöldeke a. a. O., S. 701—703, und Deutsch a. a. O., S. 21. Merkwürdigerweise suchte Nöldeke ebenso wie Sprenger sein Recht aus der Identität des Namus Mose's mit dem Muhammeds in dem traditionellen Zeugnis Waraka's zu erhärten: der erstere meint a. a. O., S. 702, ein Christ würde das Ing(dsch)il Isa's (das Evangelium Jesu) statt des Namus (νόμος) Moses hereingezogen haben, der letztere diagnosticirt Bd. I, S. 346, aus dem griechischen νόμος statt des koranischen Thora im Munde Waraka's dessen Christentum. Für echt arabisch nimmt jedoch Fleischer in der Anmerkung zu der angeführten Abhandlung Nöldeke's, S. 702, das Wort نَامُوس als eine Form فاعول von نَمَسَ, was Deutsch a. a. O., S. 21, sogar auf den Gedanken bringt, den jedoch Gosche im „Wissenschaftlichen Jahresbericht über die morgenländischen Studien“ 1859—61, S. 248, vor ihm gehabt hat, das Wort Namus für einen „Hermaphrodit in Worten“ und für griechisch und arabisch zugleich zu erklären.

Gründer der Hanifija und Mentor Muhammeds [1]). Mag es übrigens mit den zweideutigen Hanifen sich verhalten, wie es will: der Umgang Muhammeds mit eigentlich jüdischen Lehrern ist auch abgesehen von ihnen gewiß. Die Berufungen im Koran auf „die Weisen der Kinder Israel“ [2]), die dortige Wiederkehr ganzer Stellen aus der Mischna [3]), ja das ganze Gepräge seiner ältesten Stücke [4]) bezeugen das, auch wenn die Tradition von jüdischen Lehrern des Propheten schweigen würde. Das thut sie aber nicht, sondern sie nennt ausdrücklich „Abdallah bin Salam und Genossen“. Das Lob dieses jüdischen Rabbi soll nach den Erklärern im Koran Sur. 3 verkündigt sein [5]). Doch auch unter den Lehrern, über deren Religion die Ueberlieferung zwischen Judentum und Christentum hin- und herschwankt, finden sich wenigstens zwei, deren jüdischer Nationalität, wenn auch nicht Religion, man sicher sein kann. Es sind das die mekkanischen Schwertfeger Habar oder G(dsch)abr, je nachdem man حبر oder جبر liest, und Jasar (يسار), denn das erstere ist offenbar gleich חָבֵר und bedeutet mit Rücksicht auf Koran Sur. 5 u. 9 [6]) vielleicht geradezu einen jüdischen Lehrer, und das letztere ist gleich יָשָׁר [7]). Lehrerinnen konnten dem Propheten in späterer Zeit seine jüdischen Beutemägde sein. Ist hienach der Umgang Muhammeds mit Juden sicher, so hat der Import von Jesusmythen in den Islam durch jüdische Vermittlung von vornherein etwas wahrscheinliches; selbstverständlich kann jedoch nur die Detailuntersuchung Licht in diese Frage bringen.

---

1) Nöldeke a. a. O., S. 704, und Sprenger, Bd. II, S. 384—87.

2) Geiger a. a. O., S. 40.

3) Nöldeke nach Steinschneider in seiner Anzeige von Sprenger, Bd. I, in den Göttinger gel. Anzeigen 1862, S. 753.

4) Nöldeke, Geschichte des Qorâns (Göttingen 1860), S. 5, und Deutsch, S. 76 ff.

5) Geiger a. a. O., S. 39—41, und Sprenger, Bd. I, S. 54.

6) Geiger a. a. O., S. 49.

7) Man vergleiche über das Lehrerpersonal von zweifelhafter Religion: Maracci, Alcorani Textus Universus etc. (Padua 1698), Abschnitt de Alcorano, S. 37; Nöldeke, Hatte Muhammed christliche Lehrer? S. 703, und Sprenger, Bd. II, S. 379—390.

Wie das Judentum, so hatte auch das Christentum bis auf Muhammed seine umfängliche und einflußreiche Vertretung in Arabien. Seine dortige Ausbreitung reicht freilich nicht bis auf den Apostel Paulus zurück, wie die an Gal. 1, 17 angeknüpften Sagen wollen und hat auch nie den von Sprenger dereinst behaupteten, aber in seinem Werke über Muhammed wieder stillschweigend reducirten Umfang gewonnen, daß die mächtigsten Stämme Arabiens alle das Christentum angenommen hätten [1]); allein die Kirchengeschichte kennt doch vom dritten Jahrhundert an zahlreiche Erfolge, Verirrungen und Kämpfe des Christentums in Arabien. Die Fassung aber, in welcher das Christentum in Arabien Eingang fand, muß der Ebionismus oder Nazaräismus, zwei ursprünglich identische Namen, gewesen sein. Zeugnis hiefür legen die Sitze der Ebioniten oder Nazaräer bei Epiphanius ab: Nabathäa, Paneas, Moabitis und Kochabe, eine Stadt im alten Basan jenseits Edrei. In Moabitis trafen die Christen dieser Fraction mit den Essäern zusammen, mit denen sie sich nach Sprenger durch die Reformation Elxai's zur Erzeugung des Sabismus und Rakusismus verschmolzen haben sollen [2]). Weiteres Zeugnis für den ursprünglich ebionitischen oder nazaräischen Charakter des arabischen Christentums legt nach Sprengers richtiger Bemerkung [3]) der Name der Christen ab: „Nazâra“. Ferner dürfte die im Arabischen so gewöhnliche Verwendung des hebräischen Amtsnamens „Messias“ als Eigenname Christi dafür sprechen. Endlich ist die ebionitisch-antitrinitarische Christologie des ältesten arabischen Bischofs, welchen wir kennen, des Beryllus von Bostra, nicht zu vergessen, welche mit der dogmatischen Charakterisirung der alten von Dhu-Nowas vertilgten neg(dsch)ranischen Christen von Masudi [4]): „und es waren unitarische Gläubige, nicht nach der

---

[1]) Nöldeke a. a. O., S. 700, Anm. 2.

[2]) Sprenger, Bd. I, S. 29—43.

[3]) Bd. I, S. 28—29.

[4]) Maçoudi, Les Prairies d'or. Texte et Traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris 1861), T. I, p. 130.

Religion der Christen in dieser Zeit" [1]), trefflich harmonirt. Diejenigen Christen, mit welchen Muhammed persönlich in Berührung kam, glaubt man jedoch der kirchengeschichtlichen Sachlage der Zeit und Oertlichkeit nach in den Nestorianern und Monophysiten suchen zu müssen. Dies thut denn auch die arabische Sage, wenn sie von einer zu seiner Anerkennung als Prophet führenden Reisebegegnung Muhammeds mit einem syrischen Mönch oder Einsiedler Nestor zu erzählen weiß [2]). Will man aber von dieser Sage als von „a puerile fabrication", um mit Muir zu reden [3]), absehen, so gemahnt einen dafür die einstige Frage Gottes an „Isa den Sohn Marjams" am Weltgerichtstage, Sur. 5, 125, ob er von den Menschen für sich und seine Mutter die Anerkennung als zweier Götter neben Gott verlangt habe, wie eine von Nestorius gegen die Cyrillische Vervollständigung der heiligen Dreieinigkeit mit der „Gottesgebärerin" inspirirte Philippika. Eine Berührung Muhammeds mit den Monophysiten werden wir aus der Sage über den Huldigungsbesuch abessynischer Christen und über seinen Umgang mit dem Abessynier Abraha in Mekka zu folgern haben [4]). Die Berührung mit dem Nestorianismus und Monophysitismus kann aber unmöglich von wesentlichem und nachhaltigem Einfluß auf Muhammed gewesen sein, denn das ganze Lehrsystem des Koran hat sich vor dem glücklichen Auge Sprengers durch den strengen Monotheismus, die in ihren verschiedenen Trägern jedesmal identische Offenbarung, die Unterscheidung göttlicher Wahrheit und jüdischer Fälschungen im Alten Testament, die Jungfraugeburt ohne trinitarische Hypostase, die Beschränkung des Werks Christi auf sein Prophetenamt ohne jegliche Berücksichtigung der Versöhnungstheorie, die Aufrichtung

---

1) Die französischen Herausgeber übersetzen: „C'étaient des croyants monothéistes et non des chrétiens (trinitaires), comme ceux de notre siècle."

2) Maracci a. a. O., S. 37; Nöldeke, S. 705, und Sprenger, Bd. I, S. 184 und Bd. II, S. 388.

3) The life of Mahomet and history of Islam (London 1858 ff.; 4 Bde.), T. II, p. 18.

4) Sprenger, Bd. II, S. 379 ff.

der Gerechtigkeit aus den Werken mit den Anhängen der Reinigungs- und Enthaltsamkeitsgebote als ein freier Reflex des Systems der Clementinen entschleiert [1]), was neustens auch Scholl, freilich nur unter der Berufung auf die Auctorität des genannten Gelehrten, anerkennt [2]). Demnach hat Muhammed seine christlichen Eindrücke vom Ebionismus oder Nazaräismus empfangen, was nichts historisch unwahrscheinliches hat, wenn diese Fraction in der Zeit nach Hieronymus nicht sowol verschwunden, als vielmehr im Lärm des theologischen Streites verklungen ist. Die nazaräischen Nestorianer auf den Kurdischen Bergen lassen uns ihr Schicksal errathen: wahrscheinlich haben die Nazaräer, von der nestorianischen Betonung der Vollständigkeit und Selbständigkeit der menschlichen Natur Christi sympathisch angezogen, sich allmählich dieser Richtung angeschlossen und dadurch an sie, wenn auch nicht die Existenz, so doch den Namen verloren [3]). Eine Abspiegelung des nazaräischen Einflusses auf Muhammed haben wir in der legendarischen Verlegung seiner Anerkennungsscenen mit christlichen Mönchen oder Einsiedlern in die Sitze der Nazaräer bei Epiphanius, nach Syrien und in das nabathäische Bostra [4]), und in der Anerkennung selbst. Die letztere begreift sich nämlich nur vom Standpunkt der Clementinen aus, der die Consequenz einer neuen Manifestation des *ἀληθὴς προφήτης* in Muhammed wenigstens principiell offen ließ [5]). Vornehmlich spricht jedoch

---

1) Bd. I, S. 23 ff.

2) L'Islam et son fondateur (Neuchâtel 1874), p. 66 sqq.

3) Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (zweite Ausgabe, Stuttgart 1857), S. 472—474.

4) Hieraus mag die Sage von dem Mönch Sergius (Georgius ist wol nur eine Verderbnis davon) als Lehrmeister Muhammeds bei Maracci a. a. O., S. 35—36, bei Sprenger, Bd. II, S. 385, und Deutsch a. a. O., S. 31, geflossen sein, denn Sergius ist ein syrischer Mönchs- und Märtyrername.

5) Vgl. die nazaräische Version über die Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu: „Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum", mit dem Lauf des oberen Christus durch die Weltzeit unter wechselnden Namen und Gestalten bis zu seiner einstigen ewigen Ruhe nach Erreichung

der traditionelle Wortlaut der ältesten, schon oben erwähnten, Anerkennung Waraka's: „dies ist der höchste Namus, der auf Mose herabgekommen ist" [1]), dafür, daß er einzig und allein von einem nazaräischen Christen herrühren kann, wenn er anders historisch ist. Ein Jude konnte nämlich Muhammed höchstens als Propheten der Araber anerkennen, wie das in der von Deutsch [2]) acceptirten Fassung der Erzählung von Waraka mit dem Einschub: „Er wird der Prophet seines Volkes sein", geschehen ist, obwol es mit dem von Geiger citirten thalmudischen Spruch, der auch Joh. 7, 52 zu Grunde liegt: „die Prophetie ruht nicht außerhalb des heiligen Landes" [3]), übel zusammenstimmt; unter keinen Umständen aber konnte er Muhammed als einen Propheten wie Mose anerkennen, weil ihm das durch 5 Mos. 18, 15 verboten war. Es nimmt sich deswegen sonderbar aus, wenn Deutsch aus dem die Anerkennung einleitenden Ausruf Waraka's: „Koddus, Koddus", d. i. קָדוֹשׁ, die jüdische Confession, und nicht bloß Herkunft desselben folgert, obgleich der Ausruf eigentlich nicht einmal diesen Schluß erlaubt, da er auch einem Manne von entschieden nichtjüdischer Nationalität in den Mund gelegt wird [4]). Ganz wohl aber konnte ein Judenchrist, wenn

seiner eigenen Zeiten, in den Clementinen III, 20: — ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν. Das Präsens τρέχει und das Futurum ἕξει scheinen anzudeuten, daß die Vereinigung des oberen Christus mit dem Menschen Jesus nicht dessen letzte Menschwerdung sei. Ganz ausdrücklich schreibt Epiphanius einer Abzweigung der Ebioniten, den Sampsäern, den Glauben an Wiederholungen der Menschwerdung des oberen Christus auch noch nach seiner Incarnation in Jesu zu, wenn er „Haer." LIII von ihnen berichtet: Χριστὸν δὲ ὀνόματι ὁμολογοῦσι, κτίσμα αὐτὸν ἡγούμενοι, καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι ὅτε βούλεται.

1) Nöldeke a. a. O., S. 701, und Sprenger, Bd. I, S. 124.

2) A. a. O., S. 21.

3) A. a. O., S. 12.

4) Sprenger, Mohammads Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyra, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1858, S. 246.

er einmal universalistisch die Möglichkeit einer neuen Manifestation des wahren Propheten auch in einer heidnischen Persönlichkeit zugab, zu seiner Anerkennung Muhammeds eine Formel der Identität des Namus Mose's mit dem Namus des ersteren wählen; da ihm jede Manifestation des wahren Propheten mit den andern, und ausdrücklich die in Mose und Christus [1]), identisch war, so daß wir im Munde des Clemens über seine Bekehrung zum Christentum geradezu dem Ausdruck begegnen, er habe sich zum heiligen Gott und Gesetz der Juden hingewendet [2]). Vermittelt wurde dieser ebionitische oder nazaräische Einfluß auf Muhammed durch judenchristliche Lehrer in Syrien und Mekka. In erster Linie ist hier der schon oben in die Erwähnung der Hanifija hereingezogene Bahira [3]) zu nennen. Nach der Tradition über ihn, welche Sprenger gesammelt und gesichtet hat [4]), ist er ein Jude von Taima an der arabisch-syrischen Grenze, oder ein christlicher Mönch, oder Einsiedler in Syrien, speciell in Bostra, gewesen, ein Widerspruch, welcher wol in die höhere Einheit seines Judenchristentums sich auflöst, und hat mit Muhammed eine historisch problematische Anerkennungsscene aufgeführt, zugleich ist er aber auch Muhammeds Herold und Lehrer in Mekka gewesen [5]). Gott allein weiß die Wahrheit!

---

1) Clem. VIII, 6: „— μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης".

2) Clem. IV, 22.

3) بَحِيرَا, die Arabisirung des aramäischen Stat. emphat. בְּחִירָא, „der Auserwählte", aber auch der Stat. abs. בְּחִיר findet sich in der Transskription بحير (mit Vokalen بَحِير?) wenigstens im Kitâb al-Fihrist, mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel, J. Rödiger und A. Müller (Leipzig 1871—1872; 2 Bde.), Bd. I, S. 22, Z. 6 und Bd. II, S. 11—12.

4) A. a. O. in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1858, S. 238—249, und: Das Leben und die Lehre des Mohammad, Bd. II, S. 384 ff.

5) Masudi (l. c., T. I, p. 146) identificirt ihn mit dem vorhin genannten Sergius.

Neben diese halb mythische Gestalt stellen wir den durchaus geschichtlichen **Zaid ben Haritha**, den Lieblingssklaven und nachmaligen Adoptivsohn Muhammeds, dessen Religion zwar leider in der Tradition auch unsicher ist, aber von **Sprenger** [1]) für die **judenchristliche** (rakusische) erklärt wird. Von den andern traditionellen Lehrern ließe sich noch **Addas von Ninive**, ein Freigelassener im christlichen Stamme Rabia, nach der einen Version ein Gutsaufseher in Taif, nach der andern als **Kriegsmann** am „Tag von Badr" gefallen [2]), mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit für den Nazaräismus in Anspruch nehmen, wenn der Verfasser in ihm nicht den mythischen Revenant jenes *Ἀδδᾶς* unter den drei galiläischen Zeugen vor dem Hohen Rath für die Himmelfahrt Jesu auf dem Berg *Μομφῆ* (מַפִּיחַ?) im **Evangelium des Nicodemus** argwöhnen würde, der daselbst *διδάσκαλος* und *ῥαββὶ*, im Pariser Codex D aber *στρατιώτης* genannt wird [3]), wie denn überhaupt die Sagengeschichte Muhammeds an Schattenbildern aus der Geschichte und Legende Jesu noch reicher ist, als die des Kaisers **Augustus**. Nicht mehr Wirklichkeit dürfte auch der Christ **Bileam** in Mekka haben, da ihn sein Name kaum lebensfähig macht und ihn vielmehr als Symbol eines von **jüdischer** Seite gegen Muhammed geschleuderten Vorwurfs verdächtigt, er habe sich von **Christen** unterrichten lassen [4]).

Was hatten nun seine nazaräischen Lehrer dem Propheten über die **Geschichte Jesu** zu bieten? Schriftliche Urkunden oder mündliche Ueberlieferungen? Was den ersten Punkt betrifft, so hatten die arabischen Christen vor Muhammed nach **Sprenger** [5]), der hier der herkömmlichen Annahme widerspricht, eine beschränkte

---

[1]) Bd. I, S. 403.

[2]) **Sprenger**, Bd. II, S. 389, und **Nöldeke** a. a. O., S. 730.

[3]) **Thilo**, Codex Apocryphus Novi Testamenti (Leipzig 1832), p. 616, 624 u. 658.

[4]) **Levy**, Chaldäisches Wörterbuch rc., unter dem Wort ישׁוּ, Bd. I, S. 327, wo **Bileam** als der Symbolname **Jesu** in der jüdischen Polemik nachgewiesen ist.

[5]) Bd. I, S. 131—132.

Literatur, welche Theile der Bibel [1]), darunter „das Evangelium", aber auch etliche Apokryphen des Alten und Neuen Testaments, in arabischer Uebersetzung mit hebräischer Schrift enthielt. Dürfen wir nun nicht noch den kleinen Schritt zu der Behauptung weiter gehen, seine christliche Umgebung habe Muhammed geradezu mit unsern vier Evangelien bekannt gemacht, da wir wenigstens eine sichere Spur von dem Vorhandensein einer arabischen Uebersetzung des Johannesevangeliums im vorislamitischen arabisch-christlichen Schriftentum haben? [2]) Ein großer Todter der katholischen Kirche, Möhler, versichert die Bekanntschaft des Propheten mit denselben zuversichtlich [3]). Sie ist wenig wahrscheinlich und jedenfalls nicht beweisbar. Vielmehr legen einem zwei Traditionen, die von der Auffindung eines vom Apostel Bartholomäus bei den Indiern, d. i. wol den südlichen Arabern, zurückgelassenen hebräischen Matthäusevangeliums durch den alexandrinischen Missionar Pantänus [4]), und die von der Schriftgelehrsamkeit

---

[1]) Deutet die merkwürdige Exegese von 5 Mos. 33, 2 im Buch Siphri: „das von Gott dem Volk Israel geoffenbarte Gesetz ist in vier Sprachen geoffenbart worden: „der Herr ist von Sinai gekommen", d. i. die hebräische, „und ist ihnen aufgegangen von Seir", d. i. die römische (die griechische?, wie Deutsch a. a. O., S. 9, erklärt, oder die lateinische?, wie Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, erster Theil: Quaestiones in Genesin, [Breslau 1861], S. 12, meint), „er ist hervorgebrochen vom Berge Paran", d. i. die arabische, „und ist gekommen mit viel tausend Heiligen", d. i. die aramäische (wegen der Lesart קָדֵשׁ, was der Name einer syrisch-palästinischen Grenzstadt ist)", vielleicht auf eine vorislamitische arabische Bibelübersetzung hin? Eine Frage an die Synagogengelehrten, voraus an Herrn D. M. Brann in Breslau. Deutsch benützt die Stelle dazu, den thalmudischen Autoren zwar nicht eine Prophezeiung des Koran, aber doch eine klare Schätzung der geeignetsten Mittelglieder und Vorstufen der sinaitischen Glaubens- und Culturmission zu vindiciren.

[2]) Sprenger, Bd. I, S. 131.

[3]) Ueber das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Muhammed und das Evangelium zum Islam steht. Tübinger Theologische Quartalschrift 1830, S. 18 Anm.

[4]) Euseb. H. E. V. 10: „— — *οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν· ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.*"

Waraka's, welche ihn als Schreiber „der hebräischen Schrift" oder „des hebräischen Buchs", und als Abschreiber oder Uebersetzer „aus dem Evangelium im Hebräischen" erscheinen läßt [1]), unwillkürlich die Vermuthung nahe, das in Arabien und im christlichen Umgangskreise Muhammeds dominirende Evangelium sei jenes aramäisch abgefaßte, aber hebräisch geschriebene Hebräerevangelium des Hieronymus gewesen [2]). Den gleichen Eindruck macht die Tradition über den Christensklaven Aisch, der hebräisch gelesen habe [3]). Waren nun auch Apokryphen des Neuen Testaments unter der umlaufenden Literatur, so wird man ohne Vorgriff in die Detailuntersuchung den Gebrauch des ursprünglich syrischen „Evangelium infantiae" wegen seiner

---

1) Die beiden Traditionen hierüber (Sprenger, Bd. I, S. 128: „Er schrieb die hebräische Schrift [oder: das hebräische Buch], und er schrieb vom Evangelium im Hebräischen so viel, als es Gott gefiel, daß er schreiben sollte", und: „Er schrieb die arabische Schrift u. s. w."), lassen nämlich nicht bloß die von Sprenger S. 132 aufgestellte, und von Muir, der die frühere, jedoch nicht über den ersten Band hinausgelangte, englische Ausgabe des Sprenger'schen Werkes benützte, (Bd. II, S. 51 Anm.) gebilligte Deutung zu, Waraka habe eine arabische Uebersetzung mit hebräischen Buchstaben abgeschrieben, sondern auch die zwei weiteren Erklärungen offen, Waraka habe entweder die hebräische Bibel und Theile des hebräischen Evangeliums im Original abgeschrieben oder in das Arabische übersetzt. Im letzteren Sinne scheint Hammer-Purgstall die Sache genommen zu haben, wenn er im „Gemäldesaal moslimischer Herrscher" (Darmstadt 1837—39; 6 Bde.), Bd. I, S. 57, von Waraka's Uebersetzung des Alten und Neuen Testaments aus dem Hebräischen redet.

2) Adv. Pelag. III, 2: „— evangelium juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis literis scriptum est." Eine wesentliche, dem Verfasser bisher unbekannte, Stütze seiner Ansicht ist der Nachweis Pragers in De Veteris Testamenti versione Syriaca, quam Peschittho vocant, quaestiones criticae, Pars I (Leipzig 1875), p. 15 u. 35—39, daß „Hebräisch" bei den arabischen und syrischen Autoren nicht (will sagen: nicht immer) die hebräische, sondern die syrische Sprache mit hebräischen Lettern geschrieben bedeutet.

3) Nöldeke a. a. O., S. 703.

Beliebtheit bei den Nestorianern, von deren muthmaßlichem Verhältnis zu den Nazaräern oben die Rede war, vorauszusetzen haben. Damit soll aber, um auf den zweiten Punkt der mündlichen Ueberlieferungen überzugehen, nicht gesagt sein, daß die christlichen Umgangskreise Muhammeds nebenbei nicht auch unter dem Einfluß lediglich mündlicher Ueberlieferungen von selbstverständlich schwankendem Charakter gestanden seien und ihren Lehrling darunter gestellt hätten. Dagegen kann der Verfasser nimmermehr das Urtheil Muirs theilen, die Christen im Umgang Muhammeds hätten als in der Kindheit schon aus der Heimat weggeführte Sklaven ihm nichts weiteres, als spärliche und schwächliche Erinnerungen an einige wenige biblische Geschichten und neben diesen die arabischen und syrischen Volkssagen über Jesus zu bieten gehabt [1]), oder gar das Gerocks, daß Muhammed weder schriftliche Quellen, noch auch bestimmte mündliche Mittheilungen, sondern nur vornehmlich die in seinem Vaterland umhergetragene Volkstradition zu Gebot gestanden habe [2]). Die seltene und nie vollständige Uebereinstimmung der Aeußerungen des Koran über die Geschichte Jesu mit der Bibel und den Apokryphen, worauf sich die beiden eben Genannten berufen, dürfte, abgesehen von der noch immer unentschiedenen Frage, ob Muhammed gewandt lesen und schreiben konnte [3]), so daß er zu einer selbständigen Benutzung schriftlicher Urkunden fähig und also nicht bloß auf die Treue seines Gedächtnisses für mündliche Referate angewiesen war, sich aus den zwei Momenten erklären, daß der Prophet einerseits durch seinen oben besprochenen Verkehr mit Juden eben auch den jüdischen Jesussagen zugänglich war, und andererseits durch sein eigenes System zu Abweichungen von seinen christlichen Quellen durch Auslassungen, Zusätze und Aenderungen veranlaßt werden mußte. Daß den Koranerklärern und Legendensammlern später Bibel und Tradition immer bekannter wurden, versteht sich durch die Khalifensiege von selbst.

---

1) Bd. II, S. 308—310.

2) A. a. O., S. 13.

3) Sprenger, Konnte Mohammad lesen? Bd. II, S. 398—402.

Nach der Erledigung dieser Vorfragen ist der Verfasser endlich so glücklich, zu dem Thema selbst übergehen zu können, dessen Behandlung er mit der Mariensage beginnt.

Bei einem völligen Schweigen über den Nährvater Jesu, Joseph [1]), gedenkt der Koran um so fleißiger der Mutter „Marjam". Er macht sie zu der Tochter Amrans und seiner, von ihm ungenannten, Frau und nennt sie übereinstimmend mit 2 Mos. 15, 20 die Schwester Aarons, aber nie Mose's [2]). Das ist ein Widerspruch mit der herrschenden christlichen Tradition, welche mit seltenen Ausnahmen die Eltern Maria's Joachim und Anna nennt und sie dem Stamm Juda und dem Hause Davids zutheilt [3]). Man hat sich von Seiten der Korancommentatoren mit diesem fatalen Familienstande viel Mühe gegeben und ihn durch die Erfindung zweier Amran und natürlich auch zweier Aaron, sowie durch die Ersetzung des fehlenden Namens der Frau Amrans mit Hanna vor der christlichen Tradition zu rechtfertigen versucht [4]). Mit vollem Rechte haben aber unter den neueren Gelehrten Wahl [5]) und Geiger [6]) im Unterschied von dem den Abenteuerlichkeiten der Commentatoren sich zuneigenden Gerock [7]) „die Familie Amran" im Koran für identisch mit den alttestamentlichen Trägern ihrer Namen erklärt. Aber wie kam Muhammed zu dieser Identification? Ohne Wissen und Willen durch achtloses Nachsprechen der Ausdrucksweise seiner jüdischen Lehrer, welche, weil sie keine andere Maria, als die Tochter Amrans und Schwester

---

1) Josephs Name kommt wenigstens nie im Koran vor.

2) S. die betreffenden Stellen bei Maracci a. a. O.: Index rerum; bei Wahl, Der Koran u. s. w. (Halle 1828), im „Register der vornehmsten Begriffe, Sachen u. s. w.", und bei Gerock, S. 22—28.

3) Rudolph Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (Leipzig 1851), S. 76 Anm., und Keim, Geschichte Jesu von Nazara (Zürich 1867—1872), Bd. I: Der Rüsttag, S. 333—334.

4) Hottinger, Historia orientalis (Zürich 1660), p. 121 sqq.; Maracci, Refutationes in sur. XIX, p. 434; d'Herbelot, Orientalische Bibliothek (Leipzig 1785—1790), unter „Miriam", und Gerock a. a. O.

5) A. a. O., S. 45, Anm. 1.

6) A. a. O., S. 172—173.

7) A. a. O., S. 27—28.

Mose's (Aarons) gekannt hätten, den Namen „Maria" stets mit diesen Verwandtschaftsprädikaten zusammengedacht und gesprochen hätten, meint Muir [1]). Durch die rabbinische Sage über Mirjam, die Schwester Mose's und Aarons, der Todesengel habe keine Gewalt über sie gehabt, sondern sie sei durch göttlichen Anhauch gestorben und die Würmer seien nicht auf sie eingedrungen, welche Verschonung leicht zu einem so langen, wenn nicht ewigen, Leben habe ausgedehnt werden können, antwortet mit glücklicherem Scharfsinn Geiger [2]). Diese Sage hat nun zwar nach Maracci [3]) allerdings auch ihr Echo im Islam in der Fassung gefunden, Mirjam, die Schwester Mose's, sei bis auf die Zeiten Christi erhalten worden, um seine Mutter zu werden, aber beides, die jüdische Sage und ihr muhammedanischer Wiederhall, sind vermuthlich nur Niederschläge der Uebertragung des mosaischen Messiasvorbildes auf Jesus, die um der Identität der beiderseitigen Offenbarungen willen in dem ebionitisch-nazaräischen Kreisen beliebt sein mußte. Dehnte aber das mosaische Vorbild seinen Einfluß bis auf die Genealogie Jesu aus, so konnte es nur auf deren mütterliche Linie einwirken, da die nährväterliche von dem Dogma, daß der Messias Davids Sohn sein müsse, occupirt war. Daß nun das mosaische Vorbild wirklich gegen die oben angegebene herrschende Tradition auf die mütterliche Linie der Genealogie Jesu eingewirkt habe, zeigt uns die schon vom Evangelisten Lukas 1, 5 u. 36, und von dem Judenchristen Hegesippus angedeutete, im „Testament der zwölf Patriarchen" zwar unsichere, aber von den Manichäern behauptete und von Epiphanius und Augustin nicht widersprochene Ableitung Maria's vom Stamm Levi und der Mythus vom Priestertum des Hirten Joachim, des Zimmermanns Joseph und Jesu selbst [4]). Derselbe Einfluß des mosaischen Vorbildes ist vielleicht in der von

1) Bd. II, S. 281—282, Anm.

2) A. a. O., S. 173.

3) A. a. O., Prodromi ad refutationem Alcorani, pars quarta, p. 86.

4) Anger, Synopsis Evangeliorum etc. (Leipzig 1852), p. 270, und Keim a. a. O., S. 334.

Gfrörer [1]) angeführten Legende bei Clemens von Alexandrien von den drei Namen Mose's verborgen, Joachim hätten ihn seine Eltern, Mose die Tochter Pharao's genannt, den dritten Namen, Melchi, hätte er nach seiner Aufnahme im Himmel empfangen [2]), denn Joachim heißt der Vater Maria's und Melchi heißen zwei der Ahnen Josephs im lukanischen Geschlechtsregister, welch letzterer Umstand auf ein hohes Alter der vielleicht schon im „Testament der zwölf Patriarchen" [3]), sicher aber erst spät bemerkbaren Verschmelzung der nährväterlich davidischen und mütterlich levitischen Abstammung Jesu zu einer davidisch-levitischen schon durch Joseph allein [4]) hinweisen würde. So dürfte denn auch im Koran Maria, die Tochter Amrans und Schwester Aarons, nicht sowol die Conception der Gedankenlosigkeit von einer rabbinischen Phraseologie oder der Ignoranz von einer rabbinischen Fabel, als vielmehr die genealogische Parabel des Reflexes Mose's in Christo aus judenchristlichen Kreisen sein.

Die muhammedanische Tradition außerhalb des Koran über die Abkunft Maria's dreht sich lediglich um die vorhin erwähnten Ausgleichungsversuche zwischen dem Koran und der christlichen Ueberlieferung und bietet nichts interessantes.

Hand in Hand mit der christlichen Tradition geht dagegen die muhammedanische innerhalb und außerhalb des Koran in der Erzählung über die Geburt und Jugend Maria's. Sur. 3 erzählt der Koran das Gelöbnis des Weibes Amrans, das Kind in ihrem Leibe dem Dienste Gottes zu weihen. Das Gelöbnis findet sich fast wörtlich im „Protevangelium Jacobi", cap. 4, und im „Evangelium de nativitate S. Mariae", cap. 1 [5]), womit für den ebionitisch-nazaräischen Einfluß auf Muhammed ein Detailbeweis

---

1) Das Jahrhundert des Heils (Stuttgart 1838), zweite Abtheilung, S. 376.

2) Stromm. I, 23.

3) Anger a. a. O., S. 270.

4) Thilo a. a. O., S. 374.

5) Thilo a. a. O., S. 185 u. 319; Tischendorf, Evangelia apocrypha (Leipzig 1853), p. 8 u. 106.

geliefert ist, denn beide Apokryphen sind ebionitischen Ursprungs. Wenn dann der Koran a. a. O., V. 36, die in ihrer Hoffnung auf einen Knaben später getäuschte Mutter beten läßt: — „ich flüchte sie (Maria) und ihre Nachkommenschaft zu Dir vor dem gesteinigten [1]) (oder: verfluchten [2]) Satan“, so muß hier entweder eine Abschattung des apokalyptischen Bildes von der Bedrohung der mit der Sonne bekleideten Gebärerin durch den Satan und dessen Verstoßung aus dem Himmel [3]), oder, da der Koran, Sur. 15 u. 38, die Verstoßung des Satans von seiner Verweigerung der Anbetung vor Adam ableitet, worin schon Geiger [4]) und Sprenger [5]) die Spuren christlicher Ausbildung finden, wenigstens das Hereinragen der nazaräischen Anschauung, welche in Adam und Christus identische Träger des heiligen Geistes und der göttlichen Offenbarung sah [6]), angenommen werden. Ueber das spätere Schicksal des Kindes erzählt der Koran in unmittelbarem Anschluß an das Votivgebet der Mutter V. 37 in genau wörtlicher Uebersetzung: „Und es nahm sie ihr Herr auf in schöner Aufnahme, und er ließ sie zu einem schönen Sprößling aufsprossen [7]), und es nahm sie Zacharias in Pflege. So oft er zu ihr kam in das Heiligtum, fand er bei ihr Mundvorrath. Er sprach: Marjam, woher dir das? Sie sprach: Das ist von Gott, denn Gott ernährt, wen er will, ohne Aufrechnung.“ Ueber den Vorgang aber, der Maria in die Pflege und Obhut Josephs brachte, heißt es in V. 44: „Das ist aus den geheimen Geschichten. Wir offenbaren es dir (Muhammed), denn du warst nicht bei ihnen, als sie ihre Stäbe warfen, wer von ihnen Marjam ver-

---

1) Maracci a. a. O., Refutt. in sur. III, p. 110, und Wahl a. a. O., S. 49.

2) Hottinger a. a. O., S. 139, und Gerock, S. 29.

3) Offb. Joh. 12, 1—9.

4) A. a. O., S. 100.

5) Bd. II, S. 242—243.

6) Lechler a. a. O., S. 460.

7) Maracci: „et germinare fecit eam germine pulchro“; Wahl: „und ließ einen herrlichen Zweig von ihr entsprießen“; Gerock: „und ließ sie zu einem herrlichen Sprößling heranwachsen“; Hase, Geschichte Jesu (Leipzig 1876), S. 90: „ließ sie blühen in guter Blüte“.

pflegen sollte, und du warst nicht bei ihnen, als sie stritten." Wie Gerock aus diesen Koranworten den Schluß ziehen konnte, aus der Erzählung des Koran scheine hervorzugehen, „daß Maria schon frühe eine Waise geworden und so der Unterstützung ihrer Verwandten anheimgefallen sei"; wie er ferner mit dem Korancommentator G(dsch)elaleddin [1]) und mit dem persischen Ueberarbeiter der arabischen Chronik Tabari's [2]) die Verloosung auf das Kind statt auf die Jungfrau Maria und dann auf Zacharias statt auf Joseph beziehen konnte [3]), um so die Widersprüche zwischen dem Koran und den Apokryphen aus der Luft zu greifen, ist unverständlich. Die Koranworte dokumentiren vielmehr ausdrücklich ihre Uebereinstimmung mit der apokryphischen Tradition, indem sie sich auf den ersten Blick als aphoristische Abbreviaturen der apokryphischen Evangelienberichte über die Uebergabe des Kindes von den Eltern an die Priester im Tempel, beziehungsweise an deren Vorstand Zacharias, seine Ernährung mit Engelsspeise und die Verloosung der Jungfrau an den hochbetagten Witwer Joseph durch die Wunderprobe an den Stäben [4]) ausweisen.

Mit der Verloosung der Jungfrau Maria sind wir an den Cardinalpunkt ihrer Mutterschaft Jesu gekommen. Nach Oettinger [5]) und Muir [6]) ist im Koran die unbefleckte Empfängnis in Sur. 21 u. 66 durch das Ehrenprädikat für Maria: „quae munitam servavit vulvam suam", und in Sur. 3 durch die verwunderte Frage der Jungfrau garantirt: „Wie kann mir ein Sohn werden, da mich kein Mann berührt

---

1) Maracci a. a. O., S. 112.

2) Chronique de Abou-Djefar-Mo'hammed-Ben-Djarir-Ben-Yezid Tabari, traduite par M. Hermann Zotenberg (Paris 1867), T. I, p. 532.

3) A. a. O., S. 30—31.

4) Ueber das Detail siehe die Anmerkungen Thilo's a. a. O. zu S. 349 bis 366, und R. Hofmann a. a. O., S. 32 ff.

5) Beiträge zu einer Theologie des Korans, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831, 3. Heft, S. 32—36.

6) Bd. II, S. 280 Anm.

hat?" Eine Frage, welche Sur. 19 mit dem Zusatz wiederholt ist: „und ich keine Hure bin". Der Hergang der Empfängnis ist nach Sur. 3, 47 ein unmittelbarer Willensact Gottes an Maria gewesen, durch das Schöpfungswort: „Es werde", an ihr ausgeführt. Dieser transscendenten Modalität unterlegen aber Sur. 21 u. 66 die materielle Vermittlung: „wir haben in sie (nach Sur. 66, 13: in vulvam ejus) von unserem Geiste eingehaucht". Zwar zeigen sich schon die Commentatoren in der Auslegung dieses Ausdrucks unentschieden: nach Hottinger [1]) beziehen sie denselben bald auf die Conception selbst, bald auf den schon vorhandenen Fötus, und in letzterer Deutung möchte ihnen Gerock [2]) wenigstens für Sur. 66, 13, um des Masculinums فِيهِ willen folgen, das er von dem unmittelbar vorhergehenden فَرْجٌ, vulva, lostrennen und mit einem willkürlich supplirten Nom. appell. gen. masc. für „Fötus" verbinden zu sollen glaubt, während er die Geisteseinhauchung in Sur. 21, 91, von einer bloßen Begabung Maria's mit dem heiligen Geist verstanden wissen will. In letzterer Stelle hat nun auch schon Oettinger [3]) einen unbestimmten Ausdruck finden wollen, der entweder mit der vorher gepriesenen Keuschheit oder mit der nachher gerühmten Erhabenheit Maria's verbunden werden könne, aber nur die Correctur des Masculinums فِيهِ in Sur. 66, 13, in das Femininum فِيهَا der Sur. 21, 91, welche Maracci zwar nicht im Text der Sure 66, S. 733, aber in einem Citate desselben, S. 117, vorgenommen hat, ermöglicht die Verallgemeinerung des Ausdrucks zu einer Geistesausrüstung Maria's überhaupt. Kaum ist jedoch diese Möglichkeit hergestellt, so wird sie durch den Umstand schon wieder umgestürzt, daß die Begabung mit dem heiligen Geist im Koran als eine Stärkung mit demselben, nicht aber als dessen Einhauchung bezeichnet wird [4]). So kann denn der Verfasser nicht umhin,

1) A. a. O., S. 143.
2) A. a. O., S. 44 u. 45.
3) A. a. O., S. 32, Anm. 1.
4) Sur. 2, 87 und 5, 119.

gegen Oettinger und Gerock mit Sprenger[1]) die Geisteseinhauchung in Maria in S. 21 u. 66 als die Modalität ihrer Empfängnis aufzufassen. Dagegen weiß er im Widerspruch mit Sprenger[2]) in dem „Wort (Gottes), das er in Maria eingepflanzt hat", in Sur. 4, 169 keine Relation zu der Modalität ihrer Conception zu finden. Diese Theorie der Erzeugung Jesu in Maria durch das Schöpfungswort und die Geisteseinhauchung Gottes ist nun in völliger Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen Schöpfungstheorie überhaupt und der Adams insbesondere. Sie will es aber auch sein, denn der Koran zieht in Sur. 3, 58 ausdrücklich eine Parallele zwischen der Erschaffung Jesu und der Adams, nur sucht er dort das Tertium comparationis sonderbarerweise in der Belebung durch das Schöpfungswort statt in der Geisteseinhauchung, welche er doch Sur. 15, 32 u. 38, von Adam ganz mit denselben Worten erzählt, mit denen er die spiritualistische Conception Maria's in Sur. 21 u. 66 beschreibt. Woher hat nun Muhammed die Schöpfungsparallele Adam-Jesus genommen? Aus sich selbst hat er sie nicht geschöpft, denn sein eben gerügter Fehlgriff im Tertium comparationis beweist sattsam, daß er sich hier eine fremde, von ihm unverstandene, Idee angeeignet hat. Hat er sie also nicht aus sich selbst geschöpft, so kann er sie nur dem nazaräischen Christentum entnommen haben, wie denn schon Sprenger ihre Entlehnung von den Elkesaiten vermuthet[3]). Bei den Ebioniten wurde nämlich nach einer von Gfrörer[4]) angeführten Parallele zu dem clementinischen Laufe des oberen Christus durch die Weltzeit aus Epiphanius gelehrt, Christus sei in den letzten Tagen gekommen, habe ebendenselben Leib, wie Adam, angenommen und sei den Menschen erschienen[5]). Liegt der Annahme des Leibes Adams von dem oberen Christus nicht

1) A. a. O., Bd. II, S. 233.

2) Ebendas.

3) Bd. II, S. 208.

4) A. a. O., erste Abtheilung, S. 337.

5) Haer. 30: „Ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο καὶ ὤφθη ἀνθρώποις."

die Uebertragung der Schöpfungsmodalität Adams auf Jesus, wie sie der Koran hat, zu Grunde? Ja, blickt diese nicht am Ende schon im Rückgang des lukanischen Geschlechtsregisters vom vermeintlichen Sohne Josephs bis auf Adam, „der war Gottes“, durch?

Steht nun mit dieser Theorie über die Empfängnis Maria's die Erzählung derselben in Sur. 19, 16—22 in innerem Zusammenhang? Die Erzähluug lautet in wörtlicher Uebersetzung so: „Und gedenke in dem Buche (dem Koran) Marjams, wie sie sich zurückzog von ihrer Verwandtschaft an einen morgenwärts gelegenen Ort. Und dann hüllte sie sich ferne von ihnen in einen Schleier [1]). Und dann sandten wir zu ihr unsern Geist, und dann zeigte er sich ihr als eine richtige Menschenhaut [2]). Sie sprach: ich flüchte mich zu dem Allerbarmer vor dir, wenn du anders gottesfürchtig bist. Er sprach: wahrlich ich bin der Gesandte deines Herrn, auf daß ich dir einen reinen Sohn schenke. Sie sprach: wie soll mir ein Sohn werden, und mich berührte keine Menschenhaut und ich bin keine Hure? Er sprach: so wird es sein, es spricht dein Herr: das ist für mich ein Leichtes, und daß wir ihn hinstellen als ein Zeichen für die Menschen und einen Gnadenerweis von uns [3]); und es ist eine fest beschlossene Sache.

---

[1]) Maracci: „et accepit clam ipsis velamen (quo se tegeret)“; Wahl und Gerock, S. 32: „sie legte den Schleier ab“; Muir, Bd. II, S. 279: „and took a curtain withal, to hide herself from them“; Sprenger, Bd. II, S. 185: „sie setzte eine Scheidewand zwischen sich und ihnen (d. h. sie sonderte sich von ihnen ab)“.

[2]) Maracci: „et assimilatus est ei homo perfectus“; Wahl: „den sie für einen wahrhaftigen Menschen ansah“; Gerock: „der ihr als ein wahrhafter Mann erschien“; Muir: „and he appeared unto her a perfect man“; Sprenger: „und er erschien ihr als ein strammer Mann“ (Bd. II, S. 333 aber: „welcher die Gestalt eines schönen Mannes annahm“); Hase a. a. O., S. 91: „er ward ihr ähnlich ein vollkommener Mensch“.

[3]) Maracci: „Hoc apud me est facile, et, ut ponamus eum (i. e. puerum) in miraculum hominibus, et in misericordiam ex nobis“. Wahl: „Das zu thun ist mir ein Leichtes, und wir werden die Menschen über ihn (diesen Sohn) in Erstaunen setzen, ihn zu verehren als ein

Und dann trug sie ihn." Letzteres heißt nach allen dem Verfasser bekannten Uebersetzern: „sie empfieng den verheißenen Sohn"; sein verehrter Freund, der Orientalist Dr. Wolff in Rottweil, dagegen übersetzt in einem Briefe vom 5. März 1875 an ihn: „da trug sie ihn hinweg, nämlich wol den Geist, d. h. sie ward von ihm, dem Geist, schwanger." Die unbefangene Anschauung dieser Erzählung läßt, um mit Gerock[1]) zu reden, „mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf die physische Abkunft Jesu von Gabriel[2]) schließen", zumal wenn Wolff mit seiner Beziehung des Suffixes an حَمَلَتْهُ auf den Geist Recht hat, wobei aber dann nicht „sie trug ihn hinweg", sondern „sustinuit eum" (im geschlechtlichen Sinne) zu übersetzen sein dürfte. Das Aussehen des himmlischen Boten wie das eines wirklichen Menschen, die Vorwürfe Maria's wegen seines unschicklichen Besuchs, seine auffallende Mission, der Jungfrau einen Sohn zu schenken, und deren nachmalige Verzweiflung über ihre Schande, das sind die Gewichte, welche Gerock für seine Auffassung in die Wagschale

---

Unterpfand unserer Barmherzigkeit". Gerock: „Das ist mir ein Leichtes; und wir werden ihn den Menschen als ein Zeichen (unserer Macht) und Barmherzigkeit darstellen." Muir: „It is easy with He; and We shall make him a sign unto mankind, and a mercy from us." Sprenger: „Das ist mir ein Leichtes. Wir machen ihn (diesen Sohn) zu einem Zeichen für die Menschen und zu einem Beweis unserer Barmherzigkeit." Hase: „Das ist mir leicht. Ich will [ihn?] den Menschen zum Wunder machen. Er ist das Erbarmen, das von mir kommt."

1) A. a. O., S. 46.

2) Nach Gerock, S. 37 u. 78—80, ist nämlich der heilige Geist im Koran und in der muhammedanischen Dogmatik mit dem Engel Gabriel identisch, nach Sprenger, Bd. II, S. 229—235, durchläuft er bei Muhammed die drei Stadien von der Persönlichkeit des gnostischen Demiurg zu der Unpersönlichkeit der göttlichen Inspiration und von dieser wieder zur Persönlichkeit im Engel Gabriel. Ruht vielleicht diese Identification des heiligen Geistes mit Gabriel auf dem „angelus spiritus sancti" zur Linken Gottes in der Ascensio Jesajae, da die jüdische Angelologie sonst den Engel Gabriel dahin stellt? Vgl. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (Leipzig 1866), S. 30.

legt [1]), und welche die oben angeführten Gegengründe Oettingers und Muirs nicht aufschnellen machen. Läßt aber die koranische Erzählung der Empfängnis Maria's wirklich eine physische Geschlechtsfunction Gabriels als ihren Untergrund durchscheinen, so ist klar, daß sie die Theorie der Parallele Adam-Jesus aufhebt. Die letztere entstammt dem Ebionitismus, wo hat aber die erstere ihre Quelle? Im Evangelium Lucä sicher nicht, obschon Oettinger [2]) und Muir [3]) es meinen, denn mit Recht sagt Wahl [4]): „wie sehr die Erzählung gegen ihr Original, Luk. 1, 26—38, absticht, wird der Leser von selbst abschätzen". Wo aber dann? Sprenger, der sich leider über die Empfängnisgeschichte nirgends kritisch ausläßt, führt die christlichen Fragmente in Sur. 19 im ganzen auf den „judenchristlichen Mentor" Muhammeds zurück und erblickt in einigen Einzelheiten, die er erzählt, nicht willkürliche Entstellungen, sondern Bruchstücke eines alten Systems [5]). Diese Ansicht glaubt der Verfasser jedoch nicht empfehlen zu können, in so fern nur einzelne Züge der Erzählung wirklich auf ebionitischen Grund und Boden weisen. Was nämlich zunächst den morgenwärts gelegenen Rückzugsort Maria's betrifft, so fassen ihn die Commentatoren nach Maracci [6]) buchstäblich und verstehen unter ihm einen dem Tempel zu gegen Morgen gelegenen Ort außerhalb oder innerhalb des Wohnhauses der Familie. Ihnen stimmen Wahl [7]) und Gerock [8]) bei, während Oettinger mit glücklichem Scharfsinn den Ausdruck bildlich faßt und ihn für den aus Ezech. 44, 2 gezogenen Typus der Vergleichung des für den Herrn, den Gott Israels, allein sich öffnenden Ostthors des Tempels mit den allein von Christus geöffneten „clausae portae vulvae virginalis"

1) A. a. O., S. 36 u. 37.
2) A. a. O., S. 36.
3) Bd. II, S. 280 u. 310.
4) A. a. O., S. 258 Anm.
5) Bd. II, S. 182.
6) A. a. O., Refutt. in sur. XIX, S. 434.
7) A. a. O., S. 258, Anm. 1.
8) A. a. O., S. 32, Anm. 1.

Maria's bei Hieronymus und Ambrosius [1]). Den echt nazaräischen Charakter derartiger Typologie wird niemand leugnen wollen, der die viel citirte nazaräische Deutung von Hab. 3, 3 bei Hieronymus kennt. Was sodann die Begegnung Maria's mit dem Engel betrifft, so führt ihr Erschrecken vor dessen Männlichkeit auf das mit den judenchristlichen Kreisen genetisch verwandte „Evangelium Pseudo-Matthaei" in der Apokryphensammlung Tischendorfs zurück, dessen 24 erste Kapitel Thilo seiner Sammlung unter dem Titel „Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris" einverleibt hat. Kap. 9 erscheint nämlich der Engel vor Maria als ein unbeschreiblich schöner Jüngling, vor dem dieselbe bis zum Zittern erschrickt [2]). Dagegen darf der koranische Anschein ihrer Empfängnis von dem Engel in gemeiner Natürlichkeit nicht mit der Tröstung des über den Zustand seiner Braut bestürzten Joseph durch deren Gefährtinnen in Kap. 10, nur der Engel Gottes könnte der Vater ihres Kindes sein [3]), in Beziehung gesetzt werden, wie Gerock

---

1) Hieron. adv. Pelag. L. II: „Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae jugiter permanserunt; haec est porta orientalis clausa, per quam solus pontifex ingrẽditur, et egreditur, et nihilominus semper clausa est." Ambros. Ep. 42 (al. 81, al. 7) ad Siric. P.: „Haec est virgo, quae in utero concepit: virgo, quae peperit filium. Sic enim scriptum est: Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium (Jes. 7, 14); non enim concepturam tantummodo virginem, sed et parituram virginem dixit. Quae autem est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad Orientem, quae manet clausa; et nemo, inquit, pertransibit per eam, nisi solus Deus Israel. Nonne haec porta Maria est, per quam in hunc mundum redemtor intravit? — De qua scriptum est, quia Dominus pertransibit per eam, et erit clausa post partum; quia virgo concepit et genuit."

2) Thilo a. a. O., S. 367, und Tischendorf a. a. O., S. 69: „— ingressus est ad eam juvenis, cujus pulchritudo non potuit enarrari. Tunc videns Maria expavit et contremuit."

3) Ebendas.: „Quomodo fieri potest, ut sit aliquod peccatum in ea? Nam si suspicionem nostram tibi vis ut pandamus, istam gravidam non fecit, nisi angelus dei."

will [1]), da der Verdacht der Gefährtinnen um der Geschlechtslosigkeit der Engel willen (Ev. Matth. 22, 30) nur als Ironie aufgefaßt werden kann. Ein solcher Modus der übernatürlichen Erzeugung Christi wäre überhaupt dem nazaräischen Vorstellungskreise inadäquat, da die männliche Einwirkung des heiligen Geistes bei der Empfängnis Maria's mit der Mutterschaft desselben bei Jesus im Evangelium der Nazaräer unverträglich ist [2]). Aber könnte der koranischen Empfängnisgeschichte nicht die von einer ebionitischen Fraction beliebte rein menschliche Erzeugung Christi in der Art zu Grunde liegen, daß Muhammed selbst oder sein Rathgeber dieselbe unter Benützung der bei den Anhängern der Jungfraugeburt umlaufenden „Verkündigung Mariä“ nur idealisirt hätte? Nein, denn es findet sich keine Spur, daß der Umgang Josephs mit Maria bei den Ebioniten für unehlich, und darum für schimpflich gegolten hätte [3]). Das war erst eine Schmähung der jüdischen Polemik [4]), mit der übrigens Muhammed recht wohl bekannt war, wie sein Vorwurf gegen die Juden in Sur. 4, 155, beweist, sie hätten über Maria eine crasse Lüge ausgesprengt. Diese jüdische Schmähung aber scheint es zu sein, die den Untergrund der koranischen Empfängnisgeschichte, mit oder ohne Wissen und Eingriff ihres Redactors, bildet. Darauf deutet wenigstens die Bemerkung in der Wiedergabe der koranischen Er-

1) A. a. O., S. 46, Anm. 2.

2) Vgl. bei Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, Fasc. IV (Leipzig 1866), p. 16 u. 23, den bei den Kirchenvätern oft citirten Ausspruch Jesu: „*Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ μέγα Ταβώρ.*“ Den Grund dieser sonderbaren Vorstellung hat Gfrörer a. a. O., S. 332 ff., in einer ebionitischen Construction der Trinität mit dem Anthropomorphismus des Familienbegriffes nachgewiesen.

3) Epiph. Haer. 30: „*Καὶ τὸ μὲν πρῶτον οὗτος ὁ Ἐβίων, ὡς ἔφην, Χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς, τουτέστι τοῦ Ἰωσὴφ, ὡρίζετο.*“

4) Protev. Jac., c. 15 u. 16; Ev. Pseudo-Matth., c. 12; Act. Pil., c. 2; bei Thilo, S. 229—234. 371—373 u. 527—531; bei Tischendorf, S. 28—29. 71 u. 215. Das Nähere aus dem Thalmud u. s. w. ist bei G. Rösch, Die Jesusmythen des Judentums, in den Theol. Studien u. Kritiken 1873, 1. Heft, S. 77 ff. nachzusehen.

zählung von dem persischen Ueberarbeiter Tabari's, Gabriel sei Maria in der Gestalt des im Auftrag des Oheims Zacharias sie im Tempel bedienenden „Zimmermanns Joseph" erschienen; die Juden aber behaupten, nicht Gabriel sei bei dieser Begegnung betheiligt gewesen, sondern Joseph habe mit Maria zu thun gehabt und Jesus sei ein uneheliches Kind [1]).

Außerhalb des Korans begegnet man in der Frage über die Empfängnis Maria's überall [2]) dem Compromiß zwischen der Adam-Jesus-Parallele und der Engelserzeugung, das Maracci so beschreibt: „Fingunt expositores, Gabrielem insufflasse in aperturam interulae illius ad collum, et flatum pervenisse ad vulvam; atque ita (Mariam) Jesum concepisse" [3]). Doch stößt man auch auf Bekanntschaft mit einer angeblich jüdischen Sage von der Verführung Maria's durch ihren Pflegevater Zacharias, selbstverständlich ein Misverständnis auf Grund von dessen oben angeführter Verwechslung mit Joseph. So wissen Masudi [4]) und der persische Ueberarbeiter Tabari's [5]) von einem Martyrium des Zacharias wegen seiner angeblichen Unzucht mit Maria durch die Juden zu erzählen.

Die Niederkunft Maria's erzählt der Koran in unmittelbarer Fortsetzung der Empfängnisgeschichte in Sur. 19, 22—25 folgendermaßen: „Und dann zog sie sich mit ihm an einen entlegenen Ort zurück. Und dann befielen sie die Geburtswehen am Stamm des Palmbaumes. Sie rief: o daß ich doch gestorben wäre vor diesem, so wäre ich vergessen und verschollen! Und dann rief es sie an von unter ihr: betrübe dich nicht, schon hat dein Herr unter dir eine Quelle geschaffen, und schüttle gegen dich am Stamme des (nach den Auslegern dürren) Palmbaumes, so wird er reife Früchte auf dich herabfallen lassen. Und iß und trinke

---

1) A. a. O., S. 538 u. 539—540.

2) Hottinger a. a. O., S. 143; Wahl, S. 259 Anm.; Oettinger, S. 35, und Gerock, S. 40; vornehmlich aber Maracci, Prodr. pars tertia, p. 61—63, und Refutt. in Sur. XIX, p. 434.

3) Prodr. pars quarta, p. 105.

4) A. a. O., Bd. I, S. 121.

5) A. a. O., S. 550—551.

und erheitere das Auge. Und dann wenn du von den Leuten jemand sehen solltest, so sprich alsdann: ich habe dem Allerbarmer ein Fasten gelobt und darum werde ich heute nicht mit den Leuten sprechen." [1]) Dieser Geburtsmythus hat bei dem ersten Anblick eine schon von Sike [2]) aufgefundene seltsame Aehnlichkeit mit dem Latonamythus, der die Mutter der Zwillinge Diana und Apollo durch den Zorn Juno's von allen Ländern ausgeschlossen, aber von dem vom Mutterleib aus mit ihr redenden Apollokind nach dem schwimmenden Delos gewiesen werden und dort an einem Palm-, Oel- oder Lorbeerbaum sich anklammernd gebären läßt. Die Verwandtschaft ist aber wol nur ein trügerischer Schein, denn wenn auch das christliche Altertum einer symbolischen Vermischung Christi mit Apollo nicht abhold war [3]), so findet sich doch von einer Combination Maria's mit Latona nicht einmal in der späteren Kunst eine Spur, obschon sie die Vergleichung der ersteren mit den Rivalinnen der letzteren in der Gunst Jupiters keineswegs scheute [4]). Unter allen Umständen aber war eine derartige griechisch-heidnische Symbolik dem Judenchristentum fremd, mit dem Muhammed allein Fühlung hatte. Christlichen Ursprung zeigt in dem koranischen Geburtsmythus freilich nur ein Zug: das Datteln- und Quellenwunder. Schon Gerock [5]) hat nämlich das Märchen im Ev. inf., cap. 20 [6]), das Jesuskind habe am dritten Tage der Flucht nach Aegypten einen Palmbaum seine fruchtbeladenen Zweige zu den Händen Maria's herabbeugen und unter den Wurzeln des Baumes eine Wasserader hervorquellen lassen, damit verglichen. Unrecht hat er aber, wenn er in dem Rückzug Maria's an einen entlegenen Ort eine Abspieglung

---

[1]) Da der arabische Text keine Dunkelheiten hat, so gibt es auch keine Uebersetzungsvarianten, deren Anführung von Interesse wäre.

[2]) Thilo a. a. O., S. 135 u. 138.

[3]) Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's sechzehnte Jahrhundert, 2 Bde. (Weimar 1847—1851), Bd. I, S. 96 ff.

[4]) Ebendas., S. 156—157.

[5]) A. a. O., S. 34, Anm. 2.

[6]) Thilo, S. 395—396, und Tischendorf, S. 83.

der Sage im Protev. Jac., cap. 12 vermuthet [1]), Maria habe sich bei fortschreitender Schwangerschaft vor den Leuten verborgen [2]), da sich die Jungfrau im Protevangelium im Hause Josephs verbirgt, im Koran aber an einem entlegenen Ort. Ebenso wenig findet sich von der durch das Datteln- und Quellenwunder vorausgesetzten Niederkunft auf freiem Felde und von dem tröstenden Zuruf „von unter ihr“ in der christlichen Tradition eine Spur, da diese Maria zwar unterwegs auf der Reise nach Bethlehem von der Geburt überrascht, aber doch noch zuvor von Joseph in eine Höhle am Wege geleitet werden läßt und von wunderbaren Stimmen außer dem englischen Lobgesang schweigt [3]). Dennoch aber möchte der Verfasser um einer Notiz Beda's willen auch den der christlichen Tradition scheinbar fremden Zügen den Ursprung innerhalb dieser vindiciren. Nach Beda [4]) ist nämlich in der Höhle, wo Christus geboren wurde, eine Quelle entsprungen. Diese Notiz läßt uns die koranische Wasserquelle auf der Geburtsstätte Jesu auf christlichem Boden wiederfinden und macht uns Hoffnung auf ein gleiches Glück mit der Dattelpalme. Versuchen wir es diese Hoffnung durch eine Version der muhammedanischen Geburtssage zu realisiren, welche der persische Ueberarbeiter Tabari's aufbewahrt hat [5]). Einige sagen, berichtet er, Maria habe, so lange sie noch schwanger gewesen sei, sich in den Tempel begeben; beim Eintritt der Geburtswehen habe sie dort einen Palmbaumpfeiler umfaßt, um sich die Geburtsarbeit zu erleichtern; nach ihrer Entbindung sei im Tempel eine Quelle aufgesprudelt, und der Pfeiler habe auf das Schütteln Maria's in Folge ihrer Aufforderung von Gott plötzlich grüne Blätter und reife Datteln getragen. Das Aufsprudeln einer Quelle im Tempel führt uns unwillkürlich zu dem in Ezech. 47 bei dem Ostthor unter der Schwelle des

---

1) A. a. O., S. 38, Anm. 3.

2) Thilo, S. 220, und Tischendorf, S. 24: „Καὶ ἔκρυβεν ἑαυτὴν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.“

3) Rudolph Hofmann a. a. O., S. 102 ff.

4) De locis sanctis, cap. VIII; s. Rudolph Hofmann a. a. O., S. 512.

5) A. a. O., S. 542.

Tempels hervorbrechenden Wasser zurück; ist nun das Ostthor des Tempels der Typus der Jungfraugeburt, so ist die Quelle dabei der Typus Christi. Aber der Palmbaumpfeiler? Dieser kann dann nur das Abbild der Fruchtbäume an dem Wasserstrom aus dem Heiligtum in derselben Vision sein. „Ihre Frucht wird zur Speise dienen, und ihre Blätter zur Arznei“; Datteln aber, sagt der Ueberarbeiter Tabari's [1]), seien ein Stärkungsmittel für eben entbundene Frauen, dessen Gebrauch Gott selbst gelehrt habe. Wenn nun der Koran die Geburtsstätte mit der Quelle und Palme aus dem Tempel in das freie Feld verlegt, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er die Localität von der jüdischen Schmähung bei Celsus geborgt hat, Maria sei wegen Ehebruchs von ihrem Manne verstoßen worden und habe als ehrlose Landläuferin Jesus heimlich geboren [2]). Als sicher ebionitisch erweist sich endlich der Zuruf „von unter ihr“, wenn man sich denselben mit etlichen Auslegern nicht als von dem Engel Gabriel, sondern von dem in der Geburt begriffenen Jesuskinde ausgegangen denkt, in so fern er dann dem mosaischen Messiasvorbild entspräche. Nach einer jüdischen Fabel bei dem Mythologen Kessäus (al-Kisai), einem arabisirten Perser und berühmten Lehrer am Hofe Harun al-Raschids, und bei den Rabbinen hat Mose sogleich nach seiner Geburt seine Mutter angeredet [3]). So ist denn die Geburtsgeschichte Jesu im Koran nichts anderes, als ein typologischer Mythus aus Ezech. 47 mit eingewobenen jüdischen Zügen, der seine Heimat im Ebionismus hat.

Außerhalb des Koran erzählen der eben genannte Kessäus und der persische Ueberarbeiter Tabari's über den Ort der Niederkunft Maria's wieder ein Compromiß, diesmal zwischen dem Koran und der christlichen Tradition. Maria soll aus Scham vor Zacharias bei dem Herannahen der Geburt um Mitternacht dessen

---

1) A. a. O., S. 542.

2) Siehe „Die Jesusmythen des Judentums“, S. 80, wo aus Höschels Orig. c. Celsum ausgehoben ist: „Εἶτα λέγει, ὡς ἐκβληθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἄνδρὸς καὶ πλανωμένη ἀτίμως σκότιον ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν.“

3) Thilo, S. 146, und Gfrörer, zweite Abtheilung, S. 382—384.

Haus (nach dem Ueberarbeiter Tabari's den Tempel) verlassen haben und von Jerusalem weggegangen sein, was jener „entlegene Ort“ sei, den Gott im Koran erwähne. Den Palmbaum lassen sie die Gebärerin zur Stütze bei der Wehenarbeit ergreifen [1]).

Inzwischen sind wir auf der Grenze angekommen, welche die Mariensage von der Jesussage scheidet. Treten wir hinüber, so begrüßt uns der Neugeborene abgesehen von der wahrscheinlichen Anrede seiner Mutter während der Geburt alsbald mit einem Selbstzeugnis vor den Scheltern Maria's in der Fortsetzung der Geburtserzählung in Sur. 19, 26—34: „Und dann kam sie mit ihm (dem Jesuskind) zu ihrem Volke und sie trug ihn. Sie sprachen: o Marjam, du hast eine unerhörte That begangen. O Schwester Aarons, dein Vater war kein schlechter Mann und deine Mutter keine Ungerechte. Und dann wies sie auf ihn. Sie sprachen: wie werden wir ihn anreden, der im Tragkissen als ein Knabe liegt? Er sprach: ich bin ein Knecht Gottes, er hat mir das Buch gegeben und hat mich zum Propheten bestellt. Und er hat mich zu einem Gesegneten bestimmt, wo ich auch sein mag, und hat mir das Gebet und das Almosen anbefohlen, so lange ich leben würde. Und Ehrfurcht gegen meine Gebärerin, und er hat mich nicht zum Gewaltthätigen, zum Elenden gemacht [2]). Und der Friede über mir am Tage, da ich geboren wurde, und am Tage, da ich sterben werde, und am Tage, da ich lebendig erwachen werde [3]).“ Ohne Inhaltsangabe finden wir die Kindesrede in

---

1) Thilo, S. 138 und „Chronique etc.“, p. 541.

2) Maracci: „non fecit me superbum infelicem“; Wahl: „er hat mich nicht zum unglückseligen Hoffärtigen bestimmt“; Gerock: „er hat mich nicht gemacht, frech und gottlos zu sein“; Muir: „and not overbearing nor wretched“; Sprenger: „er hat mich weder gewaltthätig, noch erbärmlich gemacht“; Hase: „nicht unglücklich stolz hat er mich gemacht“.

3) Maracci: „die, qua resuscitabor vivus“; Wahl: „am Tage, an welchem ich durch die Auferstehung aus dem Staub des Todes in ein neues Leben treten werde“; Gerock: „— da ich zum Leben auferstehen werde“; Muir: „the day i shall be raised alive“; Sprenger: „am Tage, da ich wieder zum Leben erweckt werde“; Hase: „am Tage, wo ich auferweckt werde und lebe“.

Sur. 3, 46, und 5, 119, erwähnt. An letzterer Stelle heißt es: „O Isa [1]), du Sohn Marjams, gedenke meiner Güte gegen dich und deine Gebärerin, daß ich dich stärkte mit dem Geist der Heiligkeit, daß du die Leute anredetest im Tragkissen und als Mann.“ Woher stammt die Rede? Den Weg zur Lösung dieser Frage zeigt uns der Ausdruck: „er hat mir das Buch gegeben“. Die Genesis der koranischen Vorstellung von dem „Buch“ ist nach der Untersuchung Sprengers [2]) eine Verknöcherung des lebendigen Offenbarungsgeistes im Ebionismus zu einem im Himmel aufbewahrten Buche als dem Urquell der Wahrheit, dessen Inhalt dem Propheten durch göttliche Erleuchtung mitgetheilt wird, wozu einerseits die Theorie des ewigen Logos und andererseits die historische Vergötterung der Thora den Anstoß gab. Die Empfänger des „Buchs“ sind Mose, Johannes der Täufer, Jesus und Muhammed. Sei es mit dem „Buch“, das nach der landläufigen Ansicht einfach die Bibel bedeutet, wie es wolle, so zeigt seine Vergabung an Mose und Jesus nichts anderes an, als die längst besprochene Identität der Offenbarung Mose's und Christi in den Clementinen. Dadurch sind wir in der Heimatsfrage der Kindesrede auf den Ebionismus hingewiesen. Suchen wir nun in dessen Bereich nach einem Original für sie, so werden wir nicht sowol mit Gerock [3]) und Muir [4]) an die Tragkissenrede im Evang. inf. [5]) zu denken haben, als vielmehr an die Phrase in der rabbinischen Fabel vom Tod Mose's: „als ich drei

---

[1]) عيسى. Ist die Wiedergabe des anlautenden Jod mit ع in der arabischen Transscription vielleicht der Nachhall einer jüdischen Combination Jesu mit Esau, dem Erbfeind Israels? Sonst transscribiren die Araber das hebräische Jod im Anlaut stets mit ى, siehe Kitâb al-Fihrist, T. II, p. 12—13. Auch Masudi a. a. O. schreibt einmal den Namen Jesu ايشوع.

[2]) Bd. II, S. 254 u. 285—300.

[3]) A. a. O., S. 47.

[4]) Bd. II, S. 282 Anm.

[5]) Thilo a. a. O., S. 66: „Ego, quem peperisti, sum Jesus, filius Dei, ὁ Λόγος, quemadmodum annuntiavit tibi angelus Gabriel; misitque me pater meus ad salutem mundi.“

Monate alt war, habe ich geweißagt, daß ich das Gesetz in Feuerflammen empfangen würde" [1]).

Von der Tragkissenrede bis zu den Knabenspielen weiß der Koran nichts mehr von Jesus zu erzählen, desto mehr aber Kessäus und der persische Ueberarbeiter Tabari's. Kessäus weiß von Maria's Flucht nach Aegypten vor den Nachstellungen des Königs Hanusch ben Henderusch [2]), der dem Kinde samt seiner Mutter und Zacharias an das Leben gewollt habe, auf Anrathen des letzteren und in der Begleitung des Vetters Joseph [3]). Der Ueberarbeiter Tabari's aber erzählt in ziemlicher Uebereinstimmung mit Matthäus nicht bloß die Flucht nach Aegypten, sondern auch den Besuch der Weisen aus dem Morgenland [4]). In die Flucht nach Aegypten verlegt Kessäus drei Abenteuer. Das erste ist der Gehorsam eines Löwen auf einem Kreuzweg, den das Jesuskind von dem Ochsen armer Leute an das todte Kameel in der Wüste verweist. Das zweite ist die Begegnung mit einer Räuber-

---

1) Gfrörer a. a. O., zweite Abtheilung, S. 383.

2) Der Name حنوش بن هندروش ist noch nicht aufgeklärt. Ein Mann, dem der Verfasser für die liebevolle Freundlichkeit öffentlich dankt, mit der er ihn in Halle, wohin den Verfasser letzten Sommer eine durch die Liberalität des württembergischen Herrn Kultusminister v. Geßler ihm ermöglichte Studienreise geführt hat, aufgenommen und unter den Schätzen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zurechtgewiesen hat, Herr Prof. D. Gosche, hat gegen ihn die Vermuthung geäußert, هندروش möchte eine Verderbnis von Herodes durch falsche das ي für den Vokal in ein ن umwandelnde Punktation und Versetzung des ر und د sein. Was ist aber هنوش? Ein unglücklicher Rest von Antipas, so daß der Sohn mit dem Vater verwechselt wäre? Mit richtigem Namen, aber in ganz unhistorischer Stellung, wird Herodes von Masudi a. a. O., Bd. I, S. 121, erwähnt, sobald man das خردوش nicht mit den französischen Herausgebern „Khardouch" liest, sondern unter Tilgung des Aspirationspunkts über dem ح nach Maßgabe des rabbinischen הֲרְדוֹס (Levy) oder הוֹרוֹדוֹס (Buxtorf) حَرَدُوش oder حُرُدُوش vokalisirt.

3) Thilo, S. 140.

4) Chronique etc., p. 546—547.

bande, welche von dem Jesuskind für ihr Abstehen von der Plünderung eines königlichen Palastes mit einem vergrabenen Schatze belohnt wird. Das dritte ist die Erprobung der Prophetengabe und Entbindungskunst des Jesuskindes an einer kreisenden Königin. Der gehorsame Löwe ist nach Rudolph Hofmann [1]) der Doppelgänger der anbetenden Thiere im Evang. Pseudo-Matth., cap. 19. Das Original ist sicher aus dem „καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων“ in Mark. 1, 13 hervorgewachsen, dessen Ausspinnung als Parallelisirung Jesu mit Adam in den ebionitischen Kreisen beliebt sein mußte. Die Begegnung mit der Räuberbande leitet derselbe Gelehrte aus der Flucht von Räubern vor der mit dem Rauschen eines Königszugs vorüberziehenden Flüchtlingsfamilie im Ev. inf., cap. 13 ab [2]). Für die hebärztliche Hülfeleistung des Jesuskindes aber fehlt jede Analogie in den Apokryphen [3]). Ist sie ein Unkraut, aus dem Spruch vom gebärenden Weibe in den Abschiedsreden, Joh. 16, 21, aufgeschossen? Den Aufenthalt läßt Kessäus (und wol auch der persische Ueberarbeiter Tabari's, wenigstens ist das aus dem „fermier“ Zotenbergs zu schließen) die Flüchtlinge in Aegypten (oder Memphis? مِصْر) bei einem „Dihkan“ (nicht „Dahkan“, wie der erste Herausgeber des Ev. infant., Sike, das دهقان vokalisirt und Thilo ihm nachschreibt) nehmen. Das Wort ist persisch, ist aber in der Bedeutung „Bauernschulze“ oder „Dorfmagnat“ in das Arabische eingewandert. Den Aufenthalt in Aegypten füllt Kessäus mit der Entdeckung der Diebe bei dem Dihkan in dem Blinden und Lahmen unter der Familie durch das Jesuskind aus [4]). Diese Diebstahlsgeschichte ist der Ausfluß eines Gleichnisses Gottes am jüngsten Gericht gegen die gegenseitige Zuschiebung der Sündenschuld zwischen Leib und Seele in der Gemara Sanhedrin, cap. 11. Die Einflechtung des persischen Wortes in die Erzählung aber erlaubt es, die Ueber-

1) A. a. O., S. 144.
2) A. a. O., S. 158—159.
3) Ebendas., S. 169—170.
4) Thilo, S. 145.

tragung auf das Jesuskind für ein Werk des nestorianischen Christentums in Persien zu halten. Der Ueberarbeiter Tabari's fügt noch die Uebertragung der Weinvermehrung auf der Hochzeit zu Kana auf die Hochzeit des Haussohnes hinzu [1]). Dauern läßt Kessäus den Aufenthalt bis zum Tode „des Königs der Kinder Israel", der Ueberarbeiter Tabari's bis zum dreißigsten Jahre Jesu, dem Todesjahre „Herodes des Aelteren". Jetzt hieß nach Kessäus Zacharias, nach dem Ueberarbeiter Tabari's Gott, die Flüchtlinge nach Jerusalem zurückkehren. Dort läßt Kessäus Jesus seine Wunder zeigen oder verbergen [2]) bis zur Niederlassung der Familie in Nazareth. Der Ueberarbeiter Tabari's dagegen weiß vor dem Eintreffen in Jerusalem von Wundern Jesu in Syrien, wahrscheinlich weil, wie er berichtet, eine Tradition den Fluchtaufenthaltsort auch in die Oase von Damaskus verlegte [3]).

Kehren wir zu dem Koran zurück, so scheint dieser aus der Zwischenzeit von der Geburt bis zum Auftritt Jesu lediglich keine Erinnerung bewahrt zu haben. Denn wenn Gabriel in der Fortsetzung seines Gesprächs mit Maria deren künftigen Sohn zu der Beglaubigung seiner göttlichen Sendung zu den Kindern Israel dereinst sagen läßt: „Wahrlich, ich werde euch aus Lehm etwas wie einen Vogel anfertigen, und dann werde ich in es hauchen, und dann wird es ein Vogel werden nach dem Willen Gottes. Und ich werde den Blindgeborenen heilen und den Aussätzigen, und ich werde Todte auferwecken nach dem Willen Gottes", so scheint ja das Wunder mit den Lehmsperlingen im „Evangelium Thomae Israelitae", cap. 2, und im Ev. inf., cap. 36 u. 46 [4]), den Fratzenbildern der Sperlinge in der Bergpredigt, dessen Abklatsch man in Sur. 3 u. 5 längst gefunden hat, aus der Kindheit in das Mannesalter Jesu verlegt zu sein, allein bei der abgebrochenen Redeweise des Koran kann dieser Schein auch trügen.

Mehr weiß Kessäus aus der Jugendzeit Jesu, der eine Lehrlingsprobe bei einem Färber, einen arabischen ABC-

---

1) A. a. O., S. 549.
2) Je nach der Lesart, s. Hottinger a. a. O., S. 333.
3) A. a. O., S. 545—547 u. 550.
4) Thilo, S. 111, 123 u. 281; Tischendorf, S. 135, 192 u. 197.

Unterricht und die Auferweckung eines beim Spiele durch einen Fußstoß getödteten Knaben mit geringen Modificationen dem Ev. Thom. und Ev. inf. nacherzählt. Die seltsamste von diesen Anekdoten ist die Färberlehrlingsprobe. Bisher ihrem Ursprung nach von niemand erklärt, glaubt sie der Verfasser für einen typologischen Mythus, aus dem weinrothen Messiaskleid in 1 Mos. 49 und Jes. 63 auf judenchristlichem Grund und Boden entstanden, nehmen zu sollen [1]).

Das Prophetenamt Jesu, an das wir nun herangetreten sind, ist im Koran zwar mit der oberflächlichsten Kürze skizzirt, aber gleichwol in den Reden und Thaten des Herrn mythisch alterirt. Denn wenn auch Matth. 5, 17 den koranischen Aussprüchen Jesu in Sur. 3, 49 und 61, 6 über den Zweck seines Kommens, das Gesetz oder die „Thora" zu bestätigen, eine gewisse geschichtliche Wahrheit garantirt, so werden sie doch durch die deutlich durchscheinende ebionitische Unterlage der Identität der Sendung Jesu mit der Mose's und durch unverkennbare ebionitische Beigaben discreditirt. Solche sind in Sur. 3, 48 u. 49 die Worte: „Und ich will euch (als Prophet) bestimmen, wovon ihr essen und was ihr aufbewahren sollt in euren Häusern", und: „Um euch einen Theil zu erlauben von dem, das euch verboten war", ferner in Sur. 43, 61: „Ich bin zu euch gekommen mit der Weisheit, und um euch den Theil zu entscheiden, über den ihr streitet." Sie werden sich nämlich kaum aus etwas anderem, als aus inneren Fragen des Ebionismus über das Verhalten gegen die jüdischen Ritual- und Askesegebote erklären lassen. Ebenso kommt eine gewisse geschichtliche Wahrheit dem Verheißungsspruch Jesu über den „Ahmad" zu, der seiner Erklärung über seine Bestimmung, das Gesetz zu bestätigen, in Sur. 61, 6 angehängt ist: „— und um einen Gottesboten anzukündigen, der nach mir kommen wird und dessen Name Ahmad ist, in so fern er eine Summirung von Joh. 15, 23—27 ist [2]), aber er wird als ein Citat Muhammeds zur Lüge, weil er ihn auf sich selbst anwendet. Keine, und zwar lediglich auf den Autor des Koran selbst zurück-

[1]) Thilo, S. 150—156.

[2]) Sprenger, Bd. I, S. 158.

fallende Fictionen dürften dagegen die Jesu in den Mund gelegten nichtssagenden Aufforderungen, Gott zu dienen, in Sur. 3, 5 u. 43, sein und darum dem Begriff des Mythus nicht unterstehen. Kaum anders wird es mit der Polemik gegen die Trinität stehen in Sur. 5, 81: „Fürwahr, wer Gott einen Genossen gibt, über dem hat Gott schon das Paradies zugeschlossen und sein Bestimmungsort ist das Feuer." Gehen wir von den Reden zu den Thaten des Herrn über, von denen der Koran in Sur. 3 u. 5 nur die Apostelberufung, die Heilung des Blindgeborenen und Aussätzigen und die Todtenerweckungen, wie oben schon vorkam, ohne jedes Detail erwähnt, so ist in sie nur der eine Mythus von dem himmlischen Tische in Sur. 5, 121—124 eingeschoben. „Die Apostel sprachen: o Isa, du Sohn Marjams, wird dein Herr im Stande sein, zu uns einen Tisch (voll Speisen) vom Himmel herabfahren zu lassen? Er sprach: fürchtet Gott, wenn ihr Glaubige seid. Sie sprachen: wir wollen von demselben essen, daß unsere Herzen sich beruhigen und wir inne werden, daß du uns Wahrheit gesagt hast, und wir davon zeugen können. Es sprach Isa, der Sohn Marjams: o Gott, unser Herr, laß zu uns einen Tisch vom Himmel herabfahren, daß er uns zu einem Festbrauch[1]) werde für den ersten unter uns und für den letzten unter uns, und ein Zeichen von dir sei, und nähre uns, denn du bist der Beste der Nährväter. Es sprach Gott: ich werde ihn zu euch hinabfahren lassen, aber wer hernach unglaubig sein wird von euch, den werde ich mit einer Strafe heimsuchen, mit der ich sonst keines von den Geschöpfen

[1]) Maracci: „— mensam e coelo, quae sit nobis in diem festum"; Wahl: „(einen Tisch), der uns einen feierlichen Tag mache"; Oettinger: „— der uns einen Festtag bereite"; Gerock: wie Wahl; Muir: „— that it may be unto us a Feast day". Letzterer macht zu dem koranischen عِيدًا die richtige lexikalische Bemerkung: „An Eed, or religious festival recurring periodically." Freytag hat in seinem kleineren Wörterbuch, S. 438, für عِيد: „festum, oblectamentum", aber S. 435: „res consueta" (von عَادَ rediit).

heimsuchen werde." Der Koran selbst bietet zu der Erklärung dieser Räthselstelle lediglich keine Anhaltspunkte. Die Abenteuerlichkeiten, welche die Commentatoren zu ihrer Aufstellung beibringen, hat Maracci gesammelt [1]). Sie lassen nach ihm [2]) Muhammed das Abendmahl, das Speisungswunder mit den fünf Broten und zwei Fischen, das Gleichnis vom Hochzeitmahl, den Stater in des Fisches Mund, und das Mahl mit dem Auferstandenen am See Genezareth unter einander werfen. Es mag sein, daß die Jünger dem Meister zuviel thun, aber eine Anspielung auf das heilige Abendmahl ist hier nach Oettinger [3]), Gerock [4]) und Muir [5]) unverkennbar, zu der die Vision des Petrus in Apg. 10 u. 11 die Einkleidung geliehen hat. Woher hat Muhammed das Tischmärchen geschöpft? Aus sich selbst, meint Oettinger [6]), in so fern er jeden Falls Grund genug gehabt habe, das Abendmahl in seiner geschichtlichen Basis zu entstellen, um dessen Zusammenhang mit dem Tode Jesu, von dem er wenigstens eine Ahnung gehabt haben könne, desto sicherer zu zerreißen, in welchem Interesse er dasselbe zu einem Mittel leiblicher Stärkung und zu einem Zeichen „zur Beglaubigung Christi als göttlichen Gesandten und Propheten" herabgesetzt habe. Es mag sein, daß die Composition von Muhammeds Abendmahlssurrogat sein Eigentum ist, aber die in ihm verwerthete Anschauung von dem Charakter des Abendmahls ist es wahrscheinlich nicht, sondern hat eher ihre Heimat im Ebionismus. Es ist nämlich sicher, daß dieser die erlösende Bedeutung des Todes Jesu ignorirte; also kann er dem Abendmahl kaum einen andern Charakter beigemessen haben, als Muhammed auch.

Reicher fließt die Tradition über das Prophetenamt Jesu wieder außerhalb des Koran. Keffäus und Masudi wissen die Berufung der Apostel zu erzählen. Der erstere berichtet [7]),

1) Prodr. pars quarta, p. 89—90 und Refutt. in Sur. V, p. 238—39.
2) Refutt. in Sur. V, p. 241.
3) A. a. O., S. 46.
4) A. a. O., S. 55.
5) Bd. II, S. 285.
6) A. a. O., S. 46—47.
7) Thilo, S. 152.

Jesus habe, als er am Gestade des Meeres wandelte, Walker gesehen und sie gefragt: „machet ihr diese Kleider und nicht auch eure Herzen weiß? Sie hätten darauf an ihn geglaubt und seien die Zeugen seines Prophetenamts geworden. Der letztere erzählt [1]), der Messias habe am See Tiberias etliche Fischer und zwölf Walker gesehen. Er habe sie angerufen: „folget mir nach und ihr werdet Menschen fischen“. Drei von diesen Fischern, die Söhne des Zebeda, und die zwölf Walker seien ihm nachgefolgt. Die Erzählung ist ein etymologischer Mythus über die koranische Benennung der Apostel „al-Hawarijuna“ (اَلْحَوَارِيُّونَ), die zweierlei Bedeutungen hat, nämlich 1) „die Weißen“, „Glänzenden“, und dann transitiv „die Walker“ oder „Bleicher“, 2) „die Freunde“ oder „Gehülfen“. Verständiger leiten andere muhammedanische Schriftgelehrte den Namen von den weißen Kleidern ab, welche die Apostel getragen hätten. Diese Erklärung läßt sich wegen der weißen Kleider der Märtyrer in der Offenbarung Johannis hören. Ihre Zahl bestimmen die Commentatoren einstimmig auf zwölf, ja Masudi kennt neben den Zwölfen noch zweiundsiebzig Jünger, eine Variation der siebzig Jünger bei Lukas gleich der rabbinischen Variation in der Zählung der Völker der Erde bald zu siebzig und bald zu zweiundsiebzig [2]). Die Lehrsprüche Jesu vermehrt eine, freilich späte, Tradition bei Rudolph Hofmann [3]) um fünf, für die der Verfasser einen christlichen oder jüdischen Ursprung nicht zu finden vermag. Im ersten vergleicht Jesus das Trachten nach irdischen Schätzen mit dem Trinken von Meerwasser; im zweiten heißt er den Angelogenen sich freuen, weil Gott die guten Werke des Lügners von diesem auf ihn überschreibe; im dritten vergleicht er die Welt mit einer abgelebten Gattenmörderin, die immer wieder neue Liebhaber finde; im vierten erzählt er ein Märchen von drei Reisenden, die ein gefundener Schatz zum gegenseitigen Mord verführt habe; im fünften schilt er des Menschen Sohn, der in

1) A. a. O., Bd. I, S. 123.
2) A. a. O., Bd. II, S. 303.
3) A. a. O., S. 327—329.

Reichtum und Macht sich von Gott zu den Schätzen wende und in Armut verzweifle, so daß er nie zum rechten Verehrer Gottes reif werde. Von den Wundern Jesu kennt die Tradition folgende Details. Einer der Koranausleger gibt die Zahl der täglich bei Jesus zusammengeströmten Kranken auf fünfzigtausend an, und läßt sie durch Gebet unter der Forderung des Glaubens von ihm geheilt worden sein [1]). Das ist eine Decimalsteigerung der fünftausend Mann bei der wunderbaren Speisung. Derselbe berichtet vier Todtenauferweckungen Jesu: die des Lazarus, die des Sohnes der Wittwe zu Nain, die der Tochter des Zöllners (des Schulvorstehers Jairus?) und die Sems, des Sohnes Noahs, „durch den großen Namen Gottes". Letzteres abgeschmackte Märchen, das man auch bei Rudolph Hofmann [2]) und bei dem persischen Ueberarbeiter Tabari's [3]) nachlesen kann, verräth sich durch die Einführung des Nomen ineffabile, mit dem der Thalmud Jesus seine Wunder thun läßt, wie Maracci richtig bemerkt, als ein jüdisches Product. Ein anderer weiß die Verwandlung der von ihren Vätern vor Jesus eingeschlossenen und verleugneten Söhne in Schweine zu erzählen. Eine seltsame Version der Gadarenergeschichte im Stile der „Tholedoth Jeschu"!

Nach Sur. 5 u. 61 ist Jesus von dem einen Theil der Kinder Israel angenommen, von dem andern Theil verworfen worden. Diese Verwerfung hat ihn nach der Bibel an das Kreuz, nach dem Koran zu Gott hinauf und nur einen Doppelgänger von ihm an das Kreuz geführt. Der Hergang ist in Sur. 4, 156—157 folgendermaßen erzählt: „Und sie (die Juden) sagen: wahrlich wir haben den Messias Isa, den Sohn Marjams, den Gesandten Gottes getödtet, und sie haben ihn nicht getödtet und nicht gekreuzigt, sondern er wurde verähnlicht für sie [4]). Und in der That diejenigen, welche über ihn

---

1) Maracci, Prodr. pars altera, p. 7.
2) A. a. O., S. 329.
3) A. a. O., S. 553.
4) Maracci: „oblata est eis similitudo ejus"; Wahl: „es ward ihrer Rache ein Mensch übergeben, der eine Aehnlichkeit mit Jesu hatte"; Oettinger: „etwas ihm ähnliches wurde ihnen untergeschoben";

stritten, waren im Zweifel darüber, sie hatten hievon keine Kenntnis, sondern folgten Vermuthungen, und sie tödteten ihn nicht wirklich, sondern Gott hat ihn zu sich erhöht." Flüchtig erwähnt ist die Verhinderung der Tödtung Jesu von den Juden durch die Dazwischenkunft Gottes in Sur. 5, 19: „— Die Kinder Israel habe ich von dir abgehalten" [1]). Nach dem Koran hat also die Kreuzigung thatsächlich stattgefunden, nur ist sie nicht an Jesus selbst, sondern an einer ihm ähnlich gemachten Gestalt vollzogen worden. Diese Gestalt läßt den Gedanken an ein Phantom oder an eine Person frei. Die erstere Auffassung findet man schon bei Johannes von Damaskus, der die Ismaeliten lehren läßt, die Juden hätten nur den Schatten des Herrn an das Kreuz geschlagen, ihn selbst aber nicht [2]). Der letzteren folgen die Korancommentatoren, welche bald einen Jesu gleichenden Unbekannten, bald einen auf sein freies Anerbieten zur Stellvertretung Jesu in dessen Gestalt verwandelten Apostel, bald den mit dieser Verwandlung bestraften Judas, bald einen gewissen zu einem Mordanschlag auf Jesus von Judas beredeten und dafür zur Strafe in die Gestalt Jesu verwandelten Titianus (sicher nur eine Verlängerung des Räubernamens Titus im Evang. inf., cap. 23), bald gar den Jesu ähnlichen Juden Albiuh, den Sohn Keidirs, gekreuzigt werden lassen [3]). Woraus nun der

---

Gerock: „er wurde ihnen nachgeahmt"; Muir: „he was simulated (in the person of another) unto them".

1) Sur. 3, 54: „O Isa, wahrlich ich will dich sterben lassen und will dich erhöhen zu mir und will dich von diesen Ungläubigen befreien", scheint mir nur dann auf die Rettung vom Kreuze bezogen werden zu können, wenn man an die Stelle des Sterbenlassens die Entrückung setzt, was nach Oettinger, S. 47 u. 48, sprachlich erlaubt ist.

2) De Haer., p. 466, ed. Bas. bei Oettinger a. a. O., S. 42: „— cum eum tenuissent, ejus quidem umbram egisse in crucem, Christum autem nec in crucem actum fuisse, nec mortuum. Deum enim eum ad se in coelum transtulisse." Dasselbe sagen bei Sylburg, Saracenica sive Moamethica (Heidelberg 1595), p. 5, Euthymius Zigabenus: „(οἱ Ἰουδαῖοι) ἐσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ", und p. 61 ein ungenannter Biograph Muhammeds: „— καὶ τὴν σκιὰν ἐσταυρωθῆναι τοῦ σωτῆρος".

3) Maracci, Prodr. pars tertia, p. 64—65, und Refutt. in Sur. III, p. 113—114.

bei dem Autor der koranischen Erzählung entstanden sein kann, läßt vielleicht die Angabe des persischen Ueberarbeiters Tabari's errathen, Gott habe im Augenblick der Kreuzigung Jesus in den Himmel entrückt und seine Gestalt dem Anführer der Juden, Isua (Josua) gegeben, den dann die Juden gekreuzigt hätten [1]). Der Ueberarbeiter Tabari's mag zwar hiebei lediglich nur an den alttestamentlichen Heerführer Josua gedacht haben, aber er hat uns durch seine Notiz den großen Dienst geleistet, uns wissen zu lassen, daß der in Stellvertretung Gekreuzigte Jesus geheißen habe, denn Josua ist das Vorbild Jesu in der patristischen Typologie [2]). Dadurch fällt auf die Erzählung mit einem Mal das Schlaglicht, daß sie der mythische Niederschlag der cerinthischen Idee ist, der obere Christus habe sich bei der Passion von dem Menschen Jesus getrennt, so daß nur dieser gelitten habe, ein Tropus, der in der antiochenischen Scheidung zwischen den beiden Naturen und ihren Actionen seine wissenschaftliche Darstellung und in der Kanzelsprache des Nestorius vom Widerspruch der sterblichen Gottheit seinen volkstümlichen Ausdruck gefunden hat [3]). Der entrückte Jesus in der koranischen Erzählung, das ist der obere Christus, und der gekreuzigte Stellvertreter, das ist der Mensch Jesus. Woher kommt aber die seltsame Verschiebung des cerinthischen Tropus, beziehungsweise der antiochenischen Theorie? Je nun, wo das Bedürfnis und Verständnis für den Versöhnungstod Christi fehlte, wie im Gnosticismus wegen seiner Auflösung der Erlösung in einen kosmischen Proceß und im Ebionismus wegen seiner Werkgerechtigkeit, da muß, sobald die gnostische Unterscheidung zwischen dem Christus und Jesus, beziehungsweise die antiochenische Auseinanderhaltung der beiden Naturen monophysitisch verneint oder verwischt

---

1) A. a. O., S. 563.

2) So im Brief des Barnabas, bei Justin, Tertullian und Lactanz, s. Patrum Apostolicorum opera. Recensuerunt etc. Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn (Lips. 1875), Fasc. I, p. 46 u. 47, Anm.

3) Vgl. den Artikel „Nestorius" von Möller, S. 290—291, in Herzogs Realencyklopädie.

Wahn einer Stellvertretung Christi am Kreuz durch einen andern wurde, der Widerspruch des Unterliegens des göttlich angelegten Jesus unter der menschlichen Bosheit, vorausgesetzt, daß er in das Bewußtsein trat, zu Lösungsversuchen geführt haben, die, je nachdem man den göttlichen Factor in der Person Jesu die Selbständigkeit des menschlichen mehr oder minder absorbiren ließ, oder umgekehrt, was im Ebionismus der Fall war, für die Passion den Doketismus oder die Substitution einer Person nach sich zogen. Letzterem Auskunftsmittel begegnen wir bei den Basilidianern, bei einem gewissen Leucius Charinus, dessen *Ἀποστόλων περίοδοι* bei den Manichäern im Ansehen stunden, und im handschriftlich vorhandenen Evangelium des Barnabas. Der Gekreuzigte aber, den Jesus zuvor in seine Gestalt verzauberte, ist bei den Basilidianern Simon von Cyrene[1], bei Leucius Charinus ein Unbekannter[2], im Evangelium des Barnabas endlich der Verräther Judas[3]. Dieses Auskunftsmittel häretischer Kreise zur Beseitigung des Kreuzestodes Christi ist nun auch Muhammed, und zwar in einer noch den Untergrund der cerinthischen Vorstellung aufzeigenden Fassung, zugekommen und von ihm adoptirt

---

1) Iren. adv. Haer. L. I, 24, 4, ed. Stieren (Lips. 1853), T. I, p. 244: „Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo; et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus; et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum, qui miserat eum, deridentem eos, quum teneri non posset et invisibilis esset omnibus."

Epiph. Haer. 24, 3: „*Οὐχὶ Ἰησοῦν φάσκων πεπονθέναι, ἀλλὰ Σίμωνα τὸν Κυρεναῖον — καί φησιν ἐκεῖνον ἐν τῷ βαστάζειν τὸν σταυρὸν μεταμεμορφωκέναι εἰς τὸν ἑαυτοῦ εἶδος καὶ ἑαυτὸν εἰς τὸν Σίμωνα — ἐκείνου δὲ ἐσταυρωμένου ἑστήκει κατάντικρυς ἀοράτως ὁ Ἰησοῦς καταγελῶν τῶν τὸν Σίμωνα σταυρούντων.*" Auch bei Tertull., Praescript. 46. Theodoret, H. J. 1, 4.

2) Phot. Biblioth. ed. Bekker (Berlin 1824), T. I, p. 90: „*Καὶ τὸν Χριστὸν μὴ σταυρωθῆναι, ἀλλ' ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ, καὶ καταγελᾷν διὰ τοῦτο τῶν σταυρούντων.*"

3) Gerock a. a. O., S. 58.

worden, da die Anerkennung des *wirklichen* Kreuzestodes ihm als eine in ihren Folgen zu gefährliche Concession an das Christentum erscheinen mußte [1]). *Gewußt* muß er um denselben haben; wie könnte er sonst in Sur. 4, 156, von Streit und Zweifel über die wirkliche oder nur vermeintliche Kreuzigung Jesu [2]) unter den Christen (nur *diese* können das zu supplirende Subject sein, da die *Juden* nie über diese Frage gestritten haben) reden? Von wem ist aber wol der Stellvertretungsmythus Muhammed zunächst zugekommen? Von *Juden*, meint *Muir*, denen sich die häretische Fabel als ein bequemes Compromiß zur Wegräumung der trennenden Schranke zwischen Juden und Christen, des *gekreuzigten* Christus, habe besonders empfehlen müssen [3]). Warum nicht von *nazaräischen* Christen, für deren ganze Anschauung der Kreuzestod Christi nur ein geschichtliches Aergernis war?

Wie stimmt aber mit der *Aufnahme Jesu in den Himmel unmittelbar vor der Kreuzigung* dessen *natürliche Sterblichkeit* zusammen, die in der Kindesrede in Sur. 19, 32 mit dürren Worten ausgesprochen ist, auch wenn man sie von der unbedingten Allgemeinheit des Todes im Koran und in der moslimischen Theologie [4]), und in den noch außerdem nach der gewöhnlichen Uebersetzung vom *Sterben* Jesu redenden Stellen: Sur. 3, 54 und 5, 126, wegen der möglichen Zweideutigkeit von وَفَّي V nicht geboten findet? Der Koran selbst schweigt darüber, und die Commentatoren helfen sich über die Schwierigkeit damit hinweg, daß sie Jesus theils *vor*, theils *nach* seiner Erhöhung sterben lassen [5]). Es leuchtet ein, daß man das Sterben Jesu, *wenn* es wirklich im Koran gelehrt wird (Sur. 19, 32 könnte auch nur bloße Rednerei sein), als mit seiner Erhöhung in den Himmel vor der Kreuzigung zusammenfallend denken muß. Schwierigkeiten macht das Reden Jesu als كَهْل in Sur. 5, 119, da diese

1) *Oettinger* a. a. O., S. 43.
2) S. oben.
3) Bd. II, S. 307.
4) *Oettinger* a. a. O., S. 48.
5) *Oettinger*, S. 52.

Altersstufe keineswegs einen Greis bezeichnen muß, wie die Commentatoren wollen, sondern nur einen mehr als dreißigjährigen Mann [1]), lediglich keine.

Mit der Kreuzigung sind die Jesusmythen des Islam zu Ende. Eine christliche Auferstehung Jesu kennt der Koran folgerichtig nicht, er glaubt nur seine Auferstehung bei der allgemeinen Auferstehung der Todten. Dagegen lassen allerdings die Commentatoren, welche das Sterben Jesu vor seine Erhöhung bei der Kreuzigung verlegen, ihn nach drei oder sieben Stunden in das Leben zurückkehren, seiner Mutter Maria, die hier mit Maria Magdalena von ihnen verwechselt wird, erscheinen und dann in den Himmel aufgenommen werden [2]). Eine Darstellung, welche jedoch nicht sowol aus der Willkür der Commentatoren, als vielmehr aus der im Brief des Barnabas vorkommenden christlichen Tradition von der Auferstehung, Erscheinung und Himmelfahrt Christi an einem und demselben Tage abzuleiten sein dürfte [3]).

Ebenso wenig kennt der Koran die Himmelfahrt, und von den Commentatoren weiß nur einer zu erzählen, daß Jesus auf dem Oelberg in einem gewaltigen Winde von Gott in den Himmel erhoben worden sei, bekleidet mit einem Panzer von Haaren [4]). O sancta simplicitas!

Die islamitische Erwartung der Wiederkunft Christi ist ein Traum, kein Mythus.

Außerhalb des Koran finden sich keine von ihm unabhängige Relationen über das Endschicksal Jesu. Das Wesentliche in ihnen ist aber schon in die Erörterung der koranischen Aphorismen über dasselbe eingeflochten. Also ist der Verfasser mit seiner Aufgabe zu Ende.

---

1) Freytag, s. voce كَهْل.

2) Maracci, Refutt. in Sur. III, p. 113—114.

3) Epist. Barn. XV, 9: „Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη." Die alte lateinische Uebersetzung lautet: „Propter quod agimus diem octavum in laetationem, in quem et Jesus resurrexita mortuis et apparuit et ascendit in coelos. S. die vorhin angeführten Patrum Apost. opp., p. 56—57.

4) Maracci a. a. O., S. 114.

2.

Die ethischen Gegensätze in dem gegenwärtigen Kampfe der biblischen und der modern-theologischen Weltanschauung.

Von

Hermann Schmidt,
Diaconus in Stuttgart.

Es kann in mehr als einer Beziehung bedenklich erscheinen, das in obiger Ueberschrift angegebene Thema zu behandeln. Es dünkt allen Freunden unserer Kirche und unseres Volkes gewiß schlimm genug, daß tiefer als je ein Riß durch das Volk geht, daß keineswegs nur eine kleine Gemeinde philosophisch Gebildeter, keineswegs nur eine größere Menge sogenannter Gebildeter überhaupt, sondern ganze, bedeutsame Bruchtheile auch des gemeinen Volks in ihrer Anschauung von der Entstehung der Welt und der Menschheit, von den Gesetzen ihrer Entwicklung wie von den Zielen derselben sich losgelöst haben, von einem — wir dürfen doch ohne Unbescheidenheit sagen — nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ keineswegs verächtlichen anderen Theil, welcher im wesentlichen auf dem Grund der biblischen Anschauungen stehen geblieben ist. Der Kampf zwischen der sogenannten Culturentwicklung unserer Zeit und der überlieferten christlichen Weltansicht mag im großen und ganzen sein Gutes haben: — daß unser Volk bis in die Tiefen seines Bestandes dadurch erschüttert wird — von dem Einfluß auf die Kirche gar nicht zu reden — läßt sich leider nicht leugnen. Es scheint unter diesen Umständen kaum wohlgethan, die schon vorhandene Kluft noch zu erweitern und den Versuchen zur Herbeiführung einer Versöhnung der Gegensätze ein weiteres Hindernis in den Weg zu legen. Ist es doch gerade das Gebiet der Sitte und Sittlichkeit, auf welchem auch die am

weitesten von einander abliegenden Standpunkte sich friedlich wieder zusammenfinden sollen nach dem Vorschlage derer, welche sich um eine Aussöhnung bemühen. Die Scheidung zwischen Dogma und Moral scheint ja eben den Vortheil zu bieten, daß ein Compromiß dadurch ermöglicht wird. Nehmen die Anhänger der modernen Weltanschauung die ethischen Grundsätze der seitherigen, auf die Bibel begründeten Weltansicht an, so scheint es von den letzteren nicht zu viel verlangt, ihre dogmatischen Meinungen, wenn nicht fahren zu lassen, so doch als bloße Meinungen frei zu lassen. In diesem Sinne hat ein Führer der Partei, welche sich die Versöhnung zum Ziele gesetzt hat, die Hoffnung aussprechen können, daß aus den Wirren der Gegenwart sich eine Nationalkirche, deren Inhalt die Moral sei, erhebe, oder daß mindestens die verschiedenen Kirchenparteien sich zu einem auf Grund der gleichen Sittlichkeit beruhenden Bunde vereinigen. Wird nun versucht, zu erweisen, daß auch in ethischer Beziehung Gegensätze bestehen, welche keineswegs die Aussicht auf alsbaldige Verständigung bieten, so liegt gegen solches Unterfangen der Einwand nahe, daß es doch nicht wohlgethan sei, absichtlich die Brücke der Verständigung abzubrechen. — Allein eben, wo es sich um Versöhnung handelt, ist doch vor allem nöthig, den status controversiae klar auseinanderzusetzen und die ernstlichste Absicht der Versöhnung muß nothwendig scheitern, ja geradezu in ihr Gegentheil umschlagen, wenn unausgesprochene Gegensätze im Hintergrunde lauern und in jeden Friedensvorschlag nur um so hinderlicher hereinwirken, je weniger die Parteien klar sind über das, was sie trennt. Sollte je eine Versöhnung der vorhandenen Gegensätze möglich sein, so müßte diese Versöhnung nur befördert werden durch eine Auseinandersetzung, wie sie der Verf. beabsichtigt. Gewiß wäre in den seitherigen Kämpfen manche Bitterkeit vermieden worden, wenn überall im Auge behalten worden wäre, daß doch die von ihren Gegnern unter dem Namen der Orthodoxen zusammengefaßten verschiedenen Richtungen in der Kirche, denen eine supranaturale Grundlage ihrer Anschauungen gemeinsam ist, wenn auch keineswegs mit klarem Bewußtsein doch instinctiv von der Ansicht ausgiengen, daß sie Positionen vertheidigen, die auch für das sittliche Leben von ganz eingreifendem

Werthe seien. Zu den schwächsten Punkten in dem Programm des modernen Rationalismus gehört doch offenbar das Zurückgreifen auf die Ansicht seines älteren Bruders, daß Dogma und Moral zwei ganz selbständige Größen seien, die ganz unabhängig von einander je nach ihren eigentümlichen Gesetzen sich entwickeln. Das widerstreitet ebenso einer gesunden psychologischen Ansicht wie der thatsächlichen Erfahrung. Die verschiedenen Kräfte und Seiten des Geistes stehen doch innerlich in Berührung mit einander. Gerade je principieller ein Mensch denkt, desto weniger wird er im Stande sein, auch wenn er wollte, diese seine Grundanschauung auf irgend einem Punkte, auf welchen sich sein Denken richtet, zu verleugnen. Wenn ich die Welt in einem ganz anderen Lichte betrachte als mein Nachbar, ihren letzten Ursprung wie ihr letztes Ziel ganz anders auffasse als mein Gegner, wie soll ich dann ohne weiteres hinsichtlich der Art meiner Einwirkung auf sie, meiner Arbeit in ihr mich mit dem letzteren verständigen können? Wie zart sind überhaupt die Grenzen zwischen Dogma und Moral. Die Lehre von der Sünde wie weit gehört sie zum ersteren, wie weit zum letzteren? Hat die Wahrheit nicht an sich auch sittliche Dignität? Kann, wenn man auf die Objectivität der eigenen Anschauung verzichtet und den religiösen Glauben zu etwas rein subjectivem stempelt, überhaupt noch eine Verpflichtung zu subjectiver Wahrhaftigkeit bestehen; sind Wille und Intelligenz zwei Kräfte des Menschen, die ganz unabhängig von einander fungiren werden? — Das sind Fragen, die hier nicht näher erörtert werden sollen, da wir's nicht mit dem Verhältnis von Dogma und Moral überhaupt zu thun haben — Fragen, die uns aber daran mahnen mögen, daß man bei den Versöhnungsversuchen doch nicht ohne weiteres mit dem Unterschied von Dogma und Moral als mit einer gegebenen Größe rechnen darf. Denn auch die Erfahrung streitet gegen eine solche Auffassung ganz entschieden. Es läßt sich ja freilich das Tiefste im sittlichen Leben des Menschen die Gesinnung nicht äußerlich controliren, aber es gehört doch große Oberflächlichkeit dazu, die Differenz zwischen evangelischer und katholischer Moral zu übersehen. Ja gewiß in den weiten Kreisen, in welchen die Eigentümlichkeit der religiösen Anschauung überhaupt sich abgeschliffen

hat, wo das persönliche Leben überhaupt mehr oder fast ausschließlich von conventionellen Ansichten beherrscht ist, wird sich zwischen den durch einander gemengten evangelischen und katholischen Bruchtheilen in Bezug auf die Ethik auch kaum eine Differenz ergeben, aber man stelle evangelische und katholische Gegenden, in welchen die religiöse Auffassung noch annähernd einen bestimmenden Einfluß auf die einzelnen ausübt, zusammen und ein Beobachter, selbst wenn er nicht so sinnig die Dinge anzusehen weiß wie Riehl, wird doch auch in Bezug auf die Werthung der sittlichen Verhältnisse einen durchgreifenden Unterschied wahrnehmen. Ist nun zwischen zwei Abtheilungen, die doch immer noch mit einander den Boden einer supranaturalen Weltanschauung theilen, eine solche weite Kluft in ethischer Beziehung befestigt, sollte dieselbe geringer sein oder am Ende gar nicht bemerkbar zwischen 2 Standpunkten, die auch diese Grundanschauung nicht mehr gemeinsam haben, sondern, ich möchte beinahe sagen, zwei verschiedenen Welten angehören?

Oder wird man sich darauf berufen, daß das thatsächliche sittliche Verhalten mit dem sittlichen Urtheil nicht zusammen falle, daß bei den strengsten Anforderungen, welche an die einzelnen in sittlicher Beziehung von einer Partei gestellt werden mögen, ja doch der wirkliche sittliche Zustand ein geringerer sein könne als bei einer anderen Klasse von Leuten, welche ihre Anforderungen entschieden weniger hoch spannen? Das soll ja freilich durchaus nicht bezweifelt werden, und eine Arbeit, welche die ethischen Gegensätze zwischen 2 Parteien zu erörtern beabsichtigt, hat allen Grund sich zum Voraus gegen den Schein zu verwahren, als sollten damit diejenigen Personen auch, welche die zufälligen Vertreter der beiden gegensätzlichen Parteien sind, in ihrem thatsächlichen Verhalten einander gegenübergestellt werden. Vom Richten über Personen soll bei der Abwägung des Unterschiedes in den Grundsätzen durchaus nicht die Rede sein, und der Verf. sieht sich veranlaßt, zum voraus gegen jede etwaige Unterstellung in dieser Beziehung zu protestiren. Aber die Unabhängigkeit des wirklichen Verhaltens von den Grundsätzen, die man in ethischer Beziehung vertritt, hat doch ihre Grenzen, was am wenigsten von denjenigen sollte in Abrede ge-

nommen werden, welche so geneigt sind, in der Bildung die ausreichende Macht zur sittlichen Hebung des Volkes zu sehen und in möglichster Höhe der Erkenntnis den besten Schutz wider sittliche Gefahren. So gewiß gerade die Vertreter der innigen Zusammengehörigkeit von Dogma und Moral darauf bestehen müssen, daß auch die beste Moral noch nicht moralische Leute macht und zur rechten Lebensführung andere Kräfte nöthig sind als hohe Intelligenz, so gewiß kann der Einfluß sittlicher Lebensanschauungen auf die Sittlichkeit selbst doch nicht bezweifelt werden. Diese Lebensanschauungen bilden die „Stimmung" aus, welche nach Ritschls treffendem Ausdruck eigentlich die Luft ist, in welcher der Mensch geistig lebt — und gewiß muß auch in geistiger Beziehung so gut als in leiblicher der Einfluß der Atmosphäre viel höher taxirt werden als früher. Sollte sich also ergeben, daß wirklich dogmatische Anschauungen des modernen Rationalismus auch nothwendig auf tiefgreifende Unterschiede der ethischen Grundsätze führen und daß die letzteren im Grunde schon mehr oder weniger deutlich ausgesprochen worden sind, so würde sich auch nicht wohl leugnen lassen, daß mit dem Durchdringen jener Grundsätze eine ob auch allmähliche Veränderung unseres thatsächlichen sittlichen Bestandes verbunden sein müßte und daß, wenn auch eine Zeit lang die auf biblischem Grunde ursprünglich gewachsenen sittlichen Bildungen noch vorhielten, doch über kurz oder lang dieselben einem nothwendigen Verfall entgegengehen müßten.

Darnach dürfen wir dann wohl glauben, weder etwas überflüßiges noch etwas tadelnswerthes zu thun, wenn wir das in der Ueberschrift angegebene Thema ausführen.

Wir gedenken dies letztere so zu thun, daß wir zunächst die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen in's Auge fassen. Das Verhältnis Gottes zur Welt — das Wesen dds Menschen — Freiheit — Sünde, sodann das ethische Ideal und die sittliche Aufgabe im Zusammenhang mit der Christologie, drittens die Bedingungen der sittlichen Lebensführung im Zusammenhang mit der Soteriologie, viertens das sittliche Gemeinschaftsleben im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche, fünftens die sittliche Vollendung im Zusammenhaug mit der Eschatologie.

I.

Wenn wir die Differenz der beiden auf dem Boden unserer evangelischen Kirche sich bekämpfenden Weltanschauungen in ihrem letzten Grunde fassen wollen, so werden wir doch ohne Zweifel sie schließlich finden müssen in dem Gegensatz der biblisch-theistischen und der philosophisch-deistischen oder pantheistischen Lehre von Gott. Mit dankenswerther Klarheit hat auch Strauß diesen Gegensatz hervorgehoben. Er ist freilich vom Pantheismus zum Atheismus fortgeschritten. Der immanente Gott, den er einst predigte, hat sich für ihn verflüchtigt und es ist nur noch das mechanische Gesetz als Grundlage aller Bewegung und alles Lebens übrig geblieben und damit die Differenz zwischen Idealismus und Materialismus hinfällig geworden. Wir wollen hier die Frage nicht weiter verfolgen, ob wirklich dieser Atheismus die naturnothwendige Consequenz des Pantheismus sei; wir behaupten nur, daß dem biblischen Theismus gegenüber auch der von den Vertretern des modernen Rationalismus festgehaltene Gottesbegriff auf derselben Linie liege. Es ist freilich kein einheitlicher Gottesbegriff, dem wir hier begegnen. Von dem offenen, unumwundenen Pantheismus eines Lang und dem speculativ filtrirten eines Biedermann bis zu dem entschieden betonten Theismus eines O. Pfleiderer gibt es manigfache Schattirungen innerhalb dieser Geistesrichtung, für die wir keinen besseren Namen wissen als den des Rationalismus, und diese Schattirungen sind gewiß für die Gesamtauffassung der betreffenden Personen durchaus nicht irrelevant, aber dennoch stehen alle diese Gottesbegriffe, auch wenn sie auf den Namen Theismus Anspruch erheben, in einem gemeinsamen Gegensatz gegen den Theismus, wir ihn die Schrift lehrt. Die Eigentümlichkeit des letzteren besteht doch wol darin, daß der Gott der Schrift in einen directen Verkehr mit dem Menschengeiste tritt, in einen Verkehr, in welchem er als concretes „Ich“ dem Menschen als dem „Du“ entgegentritt. Der Gottesbegriff der Schrift ist nach der Auffassung der Schweizer Reformdogmatiker entschieden ein dualistischer, d. h. er beschreibt einen Gott, welcher nicht nur Selbstbewußtsein hat auch außerhalb des Menschen und sich vom Menschengeist unterscheidet, sondern welcher

auch als selbständiger Wille zu dem Willen des Menschen sich in Beziehung setzt, dem Menschen eine Sphäre des Fürsichseins gönnt, aber sich vorbehält, in dies Fürsichsein auch wieder einzugreifen und sich selbst in seinem von der Welt gesonderten Wesen und Wollen dem Menschen kund zu machen. Der biblische Theismus, so hoch er Gott über die Welt und über die Menschen erhebt, setzt doch das Verhältnis Gottes zum Menschen in volle Analogie mit dem Verhältnis des Menschen zum Menschen. Sehen wir uns dagegen die Gotteslehre näher an, wie sie z. B. Pfleiderer in seiner Schrift über das Wesen der Religion vorgetragen hat, so finden wir, daß doch auch seinem Gott die Möglichkeit fehlt, sich dem menschlichen Ich als ein concretes göttliches Ich kund zu machen. Schon die Ausführung über die Beweise für das Dasein Gottes muthet uns zu, den ontologischen Beweis in den etwas paradoxen Syllogismus zu fassen: der Fromme liebt factisch Gott und weiß sich darin beseligt, also muß Gott etwas sein, das man lieben kann; lieben kann man nur eine Person, also muß Gott eine Person und zwar eine sich als höchstes Gut mittheilende Person, also die vollkommene Liebe sein (S. 186 u. 187). Liegt nicht in diesem eigentümlichen Beweisverfahren deutlich genug die Voraussetzung ausgesprochen, daß dieser persönliche Gott dem Menschen nicht von außen her gegeben wird und gegeben werden kann, daß das Gebot: „Du sollst Gott deinen Herren lieben“ eigentlich keinen rechten Sinn hat, denn ehe man Gott liebt, kennt man ihn ja nicht als die Liebe, als die volle Persönlichkeit? klingt durch diesen Syllogismus nicht der Ton jener pantheistischen Mystik durch, die, weil sie Gott nur im unmittelbaren Besitz im Gemüth genießen will, in Wahrheit doch wieder die göttliche Persönlichkeit auch metaphysisch von der menschlichen Person nicht recht abzulösen weiß? Freilich wir würden Unrecht thun, wollten wir schon allzu viel aus diesem Beweisgang schließen. Wenn sich nur anderwärts die genügende objective Ergänzung findet, so mag ja immerhin auf die religiöse Selbstgewißheit der Frommen hingewiesen werden als auf ein Zeugnis von der Persönlichkeit Gottes nicht für sie, die Frommen selbst, sondern für den Nichtfrommen oder Nochnicht-frommen, dem daran die Wahrheit göttlicher Persönlichkeit soll

offenbar werden. Für den Frommen selbst wird immer wieder das apostolische Wort gelten: 1 Joh. 4, 10: *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεὸν ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*, worin gesagt ist, daß nicht nur thatsächlich, sondern auch erkenntnismäßig die Liebe Gottes zu uns unserer Liebe zu ihm vorangeht.

Aber auch auf anderen Punkten zeigt dieser Theismus doch noch etliche Eierschalen des Pantheismus, die ihm anhaften. Wenn dem geschöpflichen Wesen zwar volle Selbständigkeit zugesprochen wird und der Verf. sogar den Gedanken der creatio continua als einen Rückfall in den Pantheismus anklagt, aber doch andererseits in der Erhaltung nur die wirksame Immanenz des göttlichen Willens erkennt, der sich in der räumlichen zeitlichen Welt sein reales Abbild schafft (S. 273—274) und darum die Lehre vom concursus als Deismus verwirft, so ist mit dieser letzteren Bestimmung doch eigentlich die volle Selbständigkeit der Welt wieder angetastet, in so fern ihr die Möglichkeit einer Bestimmung gegen Gottes Willen, einer abnormen widergöttlichen Entwicklung eigentlich entzogen ist. Eben damit aber ist das Bedürfnis einer auch von außen her eingreifenden Thätigkeit Gottes geleugnet und zugleich die Möglichkeit einer in solchem Eingreifen sich in ihrem Unterschiede von der Selbstbestimmung der Creatur erweisenden Wirksamkeit Gottes in Abrede genommen. Die göttliche Thätigkeit erscheint immer nur als in der Weltentwicklung mitenthalten, und trotz logischer Trennung beider Seiten ist die thatsächliche Vermischung doch wol nicht bestimmt genug hintangehalten.

Noch deutlicher tritt dieser Zug hervor, wenn wir nach dem Begriff der Offenbarung fragen. Der Verf. hebt mit Recht hervor, daß, während Hegel nur von Offenbarung wisse, Schleiermacher den Begriff der Offenbarung in dem der Religion untergehen lasse, er verlangt, daß die Offenbarung als eine reale, unmittelbare Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch gedacht werde. Aber diese Offenbarung soll nicht nur durch die Natur des Geschöpfes bedingt, sondern auch durch deren eigene Lebendigkeit vermittelt sein. Aus der letzteren Bestimmung wird dann gefolgert, daß die Offenbarung nicht als übernatürliche Mittheilung bestimmter fertiger

Lehrsätze, Erkenntnisse, Begriffe oder Anschauungen gedacht werden dürfe, was noch mit der eigentümlichen Behauptung begründet wird, daß keine einzige Anschauung oder Vorstellung oder Kenntnis in uns als fertiges Erzeugnis einer äußeren Ursache hereinkomme (S. 379), ein Satz, der offenbar nur dann seine Richtigkeit hat, wenn man bei der „äußeren Ursache" ausdrücklich eine andere Person ausschließt, denn daß ein Lehrer einen fertigen Lehrsatz mittheilen, ein Reisender Vorstellungen anderer Gegenden fertig mittheilen und uns eben nur die reine Receptivität übrig lassen kann, wird doch nicht geleugnet werden können. Ist Gott also eine Person, die sich uns von außen her mittheilen kann, so ist doch principiell kein Grund vorhanden, die Mittheilung fertiger Lehrsätze, Erkenntnisse, Anschauungen für undenkbar zu halten, vorausgesetzt — was doch wol nie geleugnet worden ist — daß der menschliche Geist für die Erkenntnis des Göttlichen disponirt ist. Doch es ist nicht unsere Absicht, hier diese Theorie der Offenbarung näher zu beleuchten. Wir beabsichtigen ja nur zu zeigen, daß auch dieser prononcirte Theismus sich wesentlich von dem biblischen unterscheidet. Und das beweist eben die zuletzt berührte Anführung zur Evidenz. Die Offenbarung, so real sie als göttliche Mittheilung gefaßt werden will, trägt doch nicht den Charakter einer Mittheilung von Person zu Person, wobei „Ich" und „Du" klar unterschieden ist und man nicht im Zweifel ist, was zur Mittheilung des anderen, was zu meiner subjectiven Auffassung gehört. Es bleibt das Verhältnis Gottes und des Menschen durchaus in jener mystischen Innerlichkeit, in welcher die Grenzen zwischen göttlichem und menschlichem unklar verschwimmen, Gott überhaupt nur soweit verstanden werden kann, als er in uns ist, wenn auch die logische Reflexion mit aller Bestimmtheit diesen „Gott in uns" wieder als einen transscendenten erkennt.

Der biblische Theismus setzt Gott nicht nur als Person voraus, kommt nicht nur durch einen Rückschluß auf den Gedanken der Persönlichkeit, sondern ihm ist die Persönlichkeit Gottes unmittelbar gegeben, weil er von einem Gott weiß, der als Person geredet, als persönlicher Wille sich geltend gemacht hat. Die Schrift weiß von einem Gotte, der wol auch, aber nicht nur von innen her dem Menschengeiste sich bezeugt, sondern der auch von außen her

dem Menschen, wie eine menschliche Person einer menschlichen Person sich kund macht und es eben dadurch demselben ermöglicht, klarer zu unterscheiden zwischen dem, was er unzweifelhaft von oben her als eine ihm an sich fremde, wenn auch immer mehr anzueignende und zu durchdringende Erkenntnis hat und zwischen dem, was er, ob auch in göttlicher Erleuchtung selbst erdacht, erforscht, erschlossen hat. — Der Gott, den die Schrift von Anfang bis zu Ende predigt, ist ein Gott übernatürlicher Offenbarung, der sich selbst kund macht, gerade im Unterschiede auch von den alltäglichen Ordnungen unseres Lebens; der Gott des Rationalismus ist ein Gott, der, wenn er noch so real sich mittheilt, doch immer hinter den Gesetzen der Natur, wie hinter dem natürlichen Gang der menschlichen Geistesentwicklung verborgen bleibt, der nie in seiner Erhabenheit über die Welt dem Auge des Menschen sich offenbar darstellt. Der Gott der Schrift ist auch ein Gott der Ordnung, der keineswegs willkürlich nach Launen in den von ihm gesetzten Weltlauf dreingreift, wol aber ein Gott der Freiheit, der, eben um seine höchsten Gedanken zu realisiren, auch spürbar und erkennbar der von ihm gesetzten, aber von ihm auch menschlicher Freiheit bis zu einem gewissen Grade zur Disposition gestellten Weltentwicklung neue Bahnen anweist, die abnorm gewordene in die Schranken seiner ursprünglichen Gedanken zurückführt. Der biblische Gott ist ein Gott, der wirklich Gebete erhört; der Gott des modernen Rationalismus ist ein Gott, der, wenn er je extra reden könnte, dem Beter sagen müßte: Thor, der du bist, so du meinst, durch Aussprache deiner Wünsche den Gang der von mir gesetzten Naturordnungen auch nur um eine Linie verändern zu können. Der Gott der Schrift ist ein Wundergott, der Gott des Rationalismus ein Gott, dessen Verehrer uns versichert, daß sie Wunder nicht nur sich nicht vorzustellen wissen, sondern in der Forderung von solchen auch ein Zeichen mangelnder Frömmigkeit sehen.

Gewiß werden auch die Vertreter des modernen Rationalismus diesen Unterschied nicht in Abrede nehmen wollen, und wenn auch der Mann, den wir als Vertreter der äußersten Rechten innerhalb dieses Rationalismus in's Auge gefaßt haben, zunächst nur gegen die Kirchenlehre polemisirt, so wird er doch nicht leugnen wollen,

daß diese kirchliche Lehre der den biblischen Urkunden zu Grunde liegenden Vorstellung näher stehe als seine eigenen Ausführungen, er wird nicht leugnen wollen, daß mit Recht von einer Differenz zwischen der biblischen Vorstellung über Gott und sein Verhältnis zur Welt und der modernen Theorie die Rede sei. Mag der Rationalismus diese Differenz auch als eine den religiösen Kern selbst nicht berührende ansehen und sich im Wesen als in Einstimmung mit der Schrift befindlich behaupten, das Vorhandensein einer Differenz überhaupt in dieser Beziehung wird er doch nicht bestreiten wollen. Wir haben uns hier zur Aufgabe gestellt, zu zeigen, daß, wenn das erstere — die Differenz — zugegeben und in der obigen Darstellung eine annähernd richtige Beschreibung dieser Differenz anerkannt wird, dieselbe doch auch für die Ethik nicht irrelevant ist.

Zunächst wird doch die Form der Ethik, die Art, wie die ethischen Forderungen abgeleitet werden, durch diese Differenz berührt. Gibt es keine andere Offenbarung Gottes als jene immanente, jene innerliche Wirksamkeit auf das Gemüth oder nach dem Schenkel'schen Terminus auf das Gewissen, gibt es keine Wirksamkeit Gottes direct auf die Erkenntnis, ist die die Offenbarungsthatsachen erkennende Thätigkeit nur eine Wirkung des mit dem Offenbarungsinhalte erfüllten oder erleuchteten Gewissens (Schenkel, Dogmatik I, 233), so kann folgerichtig auch nicht von directen göttlichen Geboten die Rede sein. Wie die Dogmatik nur eine Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins ist für diesen Standpunkt, so daß die göttliche Offenbarung immer nur als Ingrediens aller menschlichen Erkenntnis in Betracht kommt, so kann es auch kein göttliches Gebot geben, das schlechterdings als göttliches zu bezeichnen wäre. Wol ist es richtig, daß ein rein positives Gebot für uns in Wahrheit keine verpflichtende Kraft haben könnte. Jedes positive Gebot muß am eigenen Gewissen sich ausweisen, das „du sollst“, das von außen her an uns kommt, muß wiederklingen im „du sollst“ des Gewissens. Aber das Gewissen kann nimmermehr den eigentlich materiellen Gehalt des Gesetzes aus sich entwickeln. Es ist hier nicht der Ort, auf die durch die Menge der neuerdings darüber geführten Erörterungen keineswegs dem Abschluß näher gebrachte Frage nach dem Wesen des Gewissens einzugehen. Aber

das dürfte unbezweifelbar sein, daß das Gewissen nicht ein innerliches Gesetzbuch ist, das man nur aufschlagen dürfte, um zu erfahren, was gut und böse ist. Dann könnte ja über gut und böse überhaupt kein Streit sein. Betrachten wir den Hergang unseres eigenen moralischen Lebens, so dürfte derselbe doch dahin sich bestimmen lassen, daß in uns eine Macht ist, welche über alle uns entweder durch unser eigenes Triebleben oder von außen her nahe gelegten möglichen freien Handlungen ihr Votum abgibt, entweder gebietend oder verbietend, eine Macht, die aber ebenso urtheilend sich gegen die bereits vollzogene freie That kehrt. Es ist also die Thätigkeit dieser Macht, die wir Gewissen nennen möchten, von der Entwicklung unseres inneren und äußeren Lebens abhängig. Soweit die Aufforderung zu gewissen Handlungen noch gar nicht an uns herangetreten — weder von innen noch von außen — sieht sich auch das Gewissen zu einem „du sollst" oder „du sollst nicht" in keinerlei Weise veranlaßt. Und auch, wenn es wirklich zum Urtheilen kommt, ist das Gewissen doch immer wieder, weil mit dem Seelenleben, mit den subjectiven Wünschen und Gedanken desselben innerlich auf's innigste verflochten, in seiner Function durch das letztere beeinträchtigt. Das Gewissen bedarf darum zum Behuf seiner Orientirung auch der Anlehnung an ein objectiv gegebenes Gesetz. Wie schon gesagt, muß dieses letztere seinen Wiederhall im Gewissen finden; aber wo das Gewissen einmal einem solchen ihm entgegentretenden objectiven Gesetz seine Zustimmung gegeben hat, da wird es sich diesem Gesetz auch da unterwerfen, wo dasselbe mit den durch die natürliche Reflexion gewonnenen Forderungen nicht sofort übereinstimmt, in der Voraussetzung, daß solcher Gehorsam doch schließlich auch von ihm selbst noch volle Zustimmung finden wird. Wie auf dem Gebiet der Glaubenslehre wir allerdings eine Offenbarung nicht denken könnten, die schlechterdings übervernünftig wäre, einen Anschließungspunkt an unsere natürliche Erkenntnis gar nicht hätte, ohne daß wir daraus folgern dürften, daß nun auch alles, was im Complex einer solchen Offenbarung liege, sich sofort unserer Erkenntnis als nothwendig aufschließe in seinem Zusammenhang, wie wir immer noch Elemente der Offenbarung statuiren, die uns vorläufig noch

undurchdringbar sind, die wir fassen, wie der Schüler eine ihm vom Lehrer mitgetheilte Wahrheit fassen kann, auch wenn er sie und ihren Zusammenhang mit den übrigen Gegenständen seiner Erkenntnis noch nicht durchdrungen hat, so glauben wir auch an eine Offenbarung des Gesetzes, die, wenn sie sich auch im allgemeinen nothwendig unserem Gewissen ausweisen muß, doch immerhin noch Elemente in sich tragen kann, welche in ihrer vollen ethischen Nothwendigkeit erst nach und nach erkannt worden. Es ist nun charakteristisch, daß eben mit Schleiermacher auch in Bezug auf die Form der Ethik ein Umschwung eintrat. Auch Kant hatte noch die althergebrachte imperatorische Form festgehalten. Freilich im Kant'schen Sinne ist es nur eine Vorstellung, wenn die Pflichten als göttliche Gebote bezeichnet worden — in der That ist es das unsinnliche Wesen des Menschen selbst, welchen das „du sollst" entfließt. Eben damit ist dann aber auch der kategorische Imperativ eines concreten Gehalts ganz ledig, er empfängt seinen Inhalt durchaus erst von den natürlichen Antrieben des Menschen als Sinnenwesen, auf welche er sich richtend und unterscheidend bezieht. Der Kant'sche kategorische Imperativ ist also im ganzen die adäquate Beschreibung dessen, was wir eben als Gewissen bezeichnet haben. Aber das Gewissen ist eben keine wahrhaft productive Macht in sittlicher Beziehung, sondern nur eine kritische. Darum haftet auch einer solchen lediglich auf einen kategorischen Imperativ basirten Ethik der Charakter bloßer Velleität an, was gerade bei der Kant'schen Moral ganz besonders deutlich ist. Einer solchen Ethik gegenüber, die weder ein wirkliches System göttlich geordneter Aufgaben zu entwickeln im Stande war, noch die Kräfte aufzuzeigen vermochte, welche das bloße Sollen zum Thun hinausführen konnten — einer solchen Ethik gegenüber war die von Schleiermacher eingeführte descriptive Ethik freilich ein großer Fortschritt, indem sie ermöglichte, die sittlichen Aufgaben in ihrem inneren systematischen Zusammenhang aufzuweisen und zugleich den Weg angab, auf welchem das bloße Wollen zum wirklichen Handeln gelangen sollte. Dennoch zeigte sich gerade in dieser Art der Ethik der Einfluß jener pantheistischen Ader der Schleiermacher'schen Theologie und Philosophie, die unleugbar bei

ihm vorhanden ist. So wichtig für die Ethik die Erinnerung daran ist, daß der Mensch nicht als vereinzeltes Subject Träger von gewissen Pflichten ist, sondern daß seine Aufgabe in der Ausfüllung einer Stelle im Reich Gottes liegt, daß die Voraussetzung des ethischen Handelns ebenso nicht nur in der Beschaffenheit des einzelnen Menschen, sondern auch in dem Zusammenhang mit den einzelnen Kreisen des ethischen Gesamtlebens liegt, so darf doch nicht vergessen werden, daß andererseits im Begriff der Persönlichkeit auch wieder die relative Unabhängigkeit des Einzelnen vom Leben der Gemeinschaft gegeben ist und daß die Vollendung der sittlichen Aufgabe nicht nur in der gliedlichen Wirksamkeit für ein umfassendes Ganze beschlossen ist, sondern auch in der Erfüllung der dem Individuum für sich gegebenen Bestimmung. Diese ethische Bedeutung menschlicher Persönlichkeit bedarf aber ihres Halts in einem persönlichen Gott, in einer klaren Wechselbeziehung zu einer absoluten Persönlichkeit. Der Mensch, als volle Einzelpersönlichkeit, bedarf eines klaren, bestimmten „du sollst“ aus dem Munde einer andern Persönlichkeit.

Bei dieser Gegeneinanderstellung von Kant und Schleiermacher finden wir uns in ungesuchter Uebereinstimmung gerade mit dem Manne, den wir oben als Vertreter eines Theismus angeführt, der doch, weil er mit der Offenbarung im biblischen Sinne gebrochen, auch wieder einen pantheistischen Zug an sich trage — und es dürfte interessant sein, die eigene Anschauung gerade in Auseinandersetzung mit der Pfleiderer'schen näher zu begründen. In seiner Schrift über Moral und Religion (S. 206) führt Pfleiderer aus, wie Kant zwar das unbedingte Gesetz eines absoluten Vernunftideals, das dem endlichen Vernunftwesen schlechthin transscendent gegenüberstehe, gefunden habe, daß aber sein sittliches Ideal ein leeres bleibe, während Schleiermacher das sittliche Princip als immanentes im Menschen von selbst sich durchsetzendes Realprincip ansehe, darüber aber um das „du sollst“ und um den vollen Unterschied zwischen „gut“ und „böse“, zwischen „natürlich“ und „sittlich“ komme. Aus dieser Antinomie helfe nun nur die geschichtliche Thatsache des Christentums, das evangelische Princip der Gotteskindschaft. „In ihm, dem πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα υἱοθεσίας haben wir ein Princip, das ebenso sehr dem natürlichen Menschen

transscendent gegenübersteht, als objective geistige Wesensbestimmung, als forderndes, verurtheilendes Gesetz (νόμος πνευματικός), wie es andererseits auf Grund der geschichtlichen Erlösungsoffenbarung in Christo der christlich erneuerten Menschheit, der Gemeinde Christi und durch ihre geschichtliche Vermittlung dem einzelnen Menschen immanent wird, so daß es als lebendiger Trieb und wirksame Kraft eigener Selbstbestimmung zum Guten sich selbst in ihm und durch seine formale Freiheit hindurch verwirklicht.“ Hier wäre nun zuerst zu fragen, was denn Pfleiderer eigentlich unter dem νόμος πνευματικός verstehe. Soweit unsere Kenntnis in der exegetischen Literatur reicht, wird allgemein angenommen, daß der νόμος πνευματικός nach des Apostels Anschauung das mosaische Gesetz sei. Nach dem Wortlaut nicht nur, sondern auch nach den Prämissen der Pfleiderer'schen Ausführung wäre der νόμος πνευματικός das πνεῦμα υἱοθεσίας, oder hätte mindestens in dem letzteren seine Wurzel. Die letztere Anschauung vorausgesetzt, konnte eigentlich vor Christus gar nicht von einem vollen Gesetze die Rede sein, denn das Gewissen gibt, wie weiter oben (S. 196 ff.) in Uebereinstimmung mit unserer eigenen, früher entwickelten Anschauung gesagt wird, eigentlich nur die Form, den kategorischen Imperativ her. Den Inhalt soll nur das eigene Wesen des Menschen bilden. Deswegen könne der Inhalt des Gewissensgesetzes nur so weit in concreto richtig verstanden werden, als das Wesen des Menschen, seine ideale Aufgabe in concreto richtig realisirt sei. Daher sei denn also auch der Umfang und die Beschaffenheit der Aussagen des Gewissens bei verschiedenen Völkern, Zeitaltern, Bildungsstufen ein manigfach verschiedener, und es wird zugegeben, daß dieser Inhalt zum Theil geradezu das objectiv Böse sei. — Hat es also vor Christus keine geschichtliche Offenbarung gegeben, so kann es auch in Wahrheit allerdings keinen richtigen Gewissensinhalt gegeben haben, und das Gesetz im vollen Sinn kam erst mit Christo. Ja, wenn der Gewissensinhalt in concreto nur richtig verstanden werden kann, soweit die ideale Anlage richtig realisirt ist, wenigstens in der Gemeinschaft, so könnte sich fragen, ob wir auch nur jetzt schon den νόμος πνευματικός völlig haben. Jedenfalls aber müßten wir auch, wenn wir zulassen wollten, daß an Stelle der

Realisirung in der Gemeinschaft, die Realisirung der idealen Anlage in Christo gesetzt werde, die Pfleiderer'sche Auffassung als völligen Marcionitismus bezeichnen. Das „subito", das Tertullian als charakteristisch dem Marcion vorwirft, träfe in vollem Maße auch diese Anschauung, die das concrete Gesetz erst mit dem Eintreten der erlösenden Potenz offenbar werden läßt. Diesem Marcionitismus könnte sich Pfleiderer nur entziehen durch die Annahme, daß dieses ideale Wesen des Menschen, welches den concreten Inhalt des Gewissensgesetzes bilden soll, schon immer in der Realisirung begriffen gewesen sei und in Christo nur seinen vollen Ausdruck gefunden habe. Aber diese, der Grundtendenz der Pfleiderer'schen rein immanenten Offenbarungslehre wohl entsprechende Anschauung kommt nicht nur mit der Erfahrung in Widerspruch, welche am wenigsten auf dem sittlichen Gebiete in Realisirung des idealen Wesens des Menschen uns einen geradlinigen oder auch nur spiralförmigen Fortschritt zeigt — sicher nicht vor Christus —, sondern sie tritt auch in Widerspruch mit anderen Aeußerungen des Verf., wonach der Mensch eben selber aus seiner eigenen Endlichkeit heraus die unendliche Kraft realer Freiheit zum Guten nicht erzeugen kann (S. 208). Er kann also sein ideales Wesen nicht realisiren ohne Erlösung, also auch, da das Verständnis des idealen Wesens von der Realisirung desselben abhängig sein soll, dasselbe vor der Erlösung gar nicht verstehen, oder der Mensch hat, nach Pfleiderer, außer Christo keine concrete absolute Norm, sondern nur ein leeres „du sollst", dessen concreter Inhalt aber der Natur der Sache nach nur ein sehr mangelhafter sein kann. Diese, wie uns scheinen will, unabweisbare Consequenz seiner ursprünglichen Behauptungen, steht freilich unvermittelt neben einer Reihe von anderen Sätzen, nach welchen es ganz so scheinen muß, als hätte der Mensch auch außer Christo eine concrete Norm seines Thuns, die zu erfüllen er nur unmächtig sei, als fehlte es dem natürlichen Menschen nicht am Wissen, sondern nur am Thun. Dieser Widerspruch erklärt sich uns nur aus der einseitig immanenten Auffassung der göttlichen Offenbarung. Ist der Inhalt des Gesetzes nur das eigene, ideale Wesen des Menschen, wie es schon realisirt oder in der Realisirung begriffen ist, soll es Gott verwehrt sein, uns auch

von außen her ein „du sollst“ zuzurufen, haben wir die göttliche Offenbarung immer nur zu suchen in dem, was Gott in uns hineinwirkt, so wird man unwillkürlich zur bloß descriptiven Form der Ethik getrieben, kommt unwillkürlich dazu, das Gesetz zu einer bloßen Abstraction von der schon verwirklichten Sittlichkeit zu machen, ihm eigentlich nur eine retrospective Bedeutung zu lassen und das thatsächliche Vorausgehen des Gesetzes vor der Erfüllung mit Pfleiderer am Ende nur noch aus der Incongruenz des Einzelnen mit dem Gesamtgeist zu erklären. Auf diesem Wege droht auch die ethische Absolutheit des Christentums wieder zu verschwinden. Wie wir gezeigt, kann bei dieser Anschauung Christus einen, wenn auch wichtigen, so doch nicht von anderen schlechthin verschiedenen Knotenpunkt in der thatsächlichen Realisirung der sittlichen Anlage des Menschen bilden, die, vor ihm schon angebahnt, am Ende auch über ihn hinausgeht und in der sittlichen Vollendung der Menschheit erst die absolute Norm findet. In diesem Fall ist dann aber überhaupt der göttliche Proceß so mit dem menschlichen verschlungen, daß die Auseinanderhaltung beider Seiten gar nicht mehr möglich ist und der Mensch am Ende in dem „du sollst“ ebenso gut seine eigene Stimme, als die eines persönlichen Gottes vernehmen kann. Zieht sich aber Pfleiderer auf die andere Seite seiner Anschauung zurück, sieht er in Christo wirklich die absolute Offenbarung Gottes, den großen Wendepunkt, da eine bisher innegehaltene Richtung der Entwicklung nicht nur erfüllt, sondern umgebogen wird, tritt einem Geschlechte, das bisher unter der Entwicklung des bloßen Naturwillens das ideale Wesen des Menschen, die absolute Norm des Thuns eigentlich mehr und mehr verloren oder verzerrt hatte, plötzlich in Christus das Ideal persönlich entgegen, so sagen wir, das ist Marcionitismus, dann hat dieses in Christo aufgegangene Gesetz zunächst auch keine volle subjective Anknüpfung, steht als rein transscendentes „du sollst“ dem Menschen erst recht äußerlich gegenüber, und der große Gedanke der Pädagogie auf Christum ist dann ohne Noth aufgegeben, denn so gut mir ein Gesetz in der Lebensgestalt eines einzelnen Menschen kann gegeben werden, konnte es auch schon vorher durch göttliche, von der natürlichen Entfaltung des menschlichen Bewußtseins deutlich unterscheid-

bare Mittheilung der concreten Forderungen des „du sollst" dem Menschen vorgehalten werden. Wird auch dieser Theologe nach seiner einen Seite immer mehr dahin gedrängt werden, eine von der Person Christi sich ablösende oder nur noch historisch mit ihr zusammenhängende Weiterentfaltung des *πνεῦμα υἱοθεσίας* zu statuiren, so wird er nach seiner anderen Seite hin doch wieder Christus als das absolute Ideal ansehen, in das der Einzelne erst hineinzuwachsen hat, zu dem der Einzelne immer hinaufzusehen hat. Wenn es aber jetzt, von Christo an ein solches nicht aus dem Bewußtseinsgehalt der Menschheit, aus ihrem realen sittlichen Zustande weder im einzelnen, noch im ganzen abgeleitetes, darum auch für das Bewußtsein des Menschen noch immer transscendentes Gesetz gibt, warum soll es nicht auch vorher schon ein in steinerne Tafeln gegrabenes, von Gott dem Menschen von außen her mitgetheiltes Gesetz gegeben haben können?

Gerade dieser, wie uns scheinen will, unleugbare Widerspruch in der Pfleiderer'schen Anschauung dürfte deutlich darauf hinweisen, daß ein Theismus, der, weil er sich scheut, den, man erlaube einen bekannten Rothe'schen Ausdruck, „handfesten" Offenbarungsbegriff der Schrift sich anzueignen, auch sich selbst der pantheistischen Immanenzlehre nicht recht erwehren kann und darum in einen gewissen Antinomismus nothwendig hineingezogen wird.

Das Wahre an dem Satz, daß auch die Erkenntnis des Inhalts des Gewissensgesetzes erst aus der thatsächlichen Realisirung fließe, daß der *νόμος* allerdings erst durch das *πνεῦμα υἱοθεσίας* zu einem *πνευματικός* werde, soll nicht geleugnet werden. Es ist ja wahr, daß das alttestamentliche Gesetz in seinem pneumatischen Charakter erst durch Christus recht geoffenbart wurde, und es ist wiederum wahr, daß, nachdem wir von Christo ergriffen sind, wir erst darnach trachten müssen, ihn zu ergreifen, daß auch die volle Erkenntnis Christi erst mit der völligen Durchdringung von seinem *πνεῦμα* gegeben sein wird; aber darum eben hat das Volk des Alten Bundes das Gesetz nicht sich selbst nach dem Maße seiner sittlichen Entwicklung construiren können aus seinem Bewußtsein heraus und darum kann die christliche Menschheit sich ihr Ideal nicht construiren nach dem Maße der schon durchgeführten sittlichen

Erlösung, durch Christus, sondern wie das Gesetz als ein im Gewissen wol seinen Anknüpfungs- und Stützpunkt findendes, aber dem alttestamentlichen Volke doch noch zum Theil unverstandenes „du sollst" gegenüberstand, so steht für uns in Christo ein Gesetz da, das freilich im Geiste des Herrn die Kraft der Realisirung selbst mit sich führt, aber doch auch wieder transscendent ist und einfachen Gehorsam findet — „der Gehorsam ist aber blind".

Und das ist eben der andere wichtige Unterschied in ethischer Beziehung, der zwischen dem biblischen Theismus und dem modernen Rationalismus stattfindet. Wie der letztere, was sich auch bei Pfleiderer nicht verbirgt, das volle Recht der Persönlichkeit zu Gunsten einer Gesamtentwicklung — eines Organismus der sittlichen Gemeinschaft — zu beugen, geneigt ist, so hat er auch keinen Sinn für die biblische Grundlage voller ethischer Entwicklung, für den Gehorsam, für jenen, gewiß auch neutestamentlichen Begriff des Glaubens, der eben seinem tiefsten Grunde nach Gehorsam ist, Gehorsam unter ein Wort, welches das Menschenherz noch nicht versteht, unter eine Offenbarung, die noch nicht völliges Eigentum der Erkenntnis geworden ist, welche sich noch nicht, so zu sagen, völlig mit der eigenen Erkenntnis amalgamirt hat. Die Furcht Gottes ist auf diesem Standpunkt des modernen Rationalismus ein eigentlich immer schon überwundener Zustand, das Bewußtsein der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft, der Gottinnigkeit ist so sehr schon Voraussetzung, daß die ganze Ethik dadurch ein viel heitereres Colorit bekommt, als einer Anschauung ein solches eignet, welche, ob auch in kindlicher Liebe an dem Vater hängend, doch dem persönlichen heiligen Gott gegenüber sich vor allem der tiefen Unterordnung bewußt bleibt. Man wird sagen dürfen, daß diese Differenz, so fein sie oft zu sein scheint, doch beinahe auf allen Punkten durchklingt.

Und je mehr der moderne Rationalismus diese Gottesgemeinschaft eigentlich immer schon voraussetzt, sie als den mystischen Hintergrund des sittlichen Lebens betrachtet, desto weniger fällt ihm die Ausbildung der persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott in die Reihe der eigentlich sittlichen Aufgaben, desto rascher eilt er dazu fort, die ganze Aufgabe des Menschen doch wesentlich in der richtigen Gestaltung des Verhältnisses zum Ganzen des

Reiches Gottes, zu der Gemeinschaft mit dem Nebenmenschen abzuschließen. Daß schon auf dem Gebiet der Lehre von Gott ein gewisser, auch in ethischer Hinsicht sich geltend machender Unterschied zwischen dem modernen Rationalismus und der biblischen Anschauung vorhanden sei, ließ sich freilich nicht klar machen ohne theilweise Vorausnahme dessen, was über das Verhältnis Gottes zur Welt zu sagen ist. Aber es gilt doch noch einen ausdrücklichen Blick auch auf dies Verhältnis zu werfen, das in seinen Consequenzen für das ethische Gebiet bedeutsam genug sein dürfte. Wir haben im Bisherigen gesehen, wie Gott nach der Auffassung des modernen Rationalismus gewissermaßen vom Menschen nicht loskommen kann, wie er immer im menschlichen Bewußtsein — beinahe möchte ich sagen — eingeschlossen bleibt; die andere Seite der Sache ist, daß auch die Welt von Gott nicht recht loszukommen vermag. Die Furcht vor einer deistischen Trennung von Gott und Welt, wie sie dem älteren Rationalismus charakteristisch war, hat den modernen veranlaßt, um so entschiedener das relative Recht der pantheistischen Anschauung geltend zu machen. Daß es ein solch relatives Recht gibt, soll gewiß nicht geleugnet werden, daß göttliche Lebenskräfte das Geschaffene tragen und erhalten, daß die Schöpfung durchwaltet ist von dem Geiste des lebendigen Gottes, ist biblische Lehre und muß gewiß nachdrücklich betont werden, daß der Wirksamkeit Gottes auf die Welt — ich möchte sagen — eine Thüre von innen her zu seinen Geschöpfen offen steht, daß er nicht von außen her einbrechen muß, störend und hemmend den naturgesetzlichen Gang, wird heutzutage kaum bestritten werden wollen, aber für eine schriftmäßige Anschauung dürfte die Leugnung des concursus oder die Aufsaugung des Begriffs der Erhaltung durch den der Schöpfung nicht irrelevant sein. Der Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung liegt nicht nur, worauf er sich bei Schenkel zu reduciren scheint (Dogm., S. 592) in der Beziehung auf die Sünde, sondern hat nach biblischer Anschauung sicher seinen Halt darin, daß Gott in gewissem Sinne die Welt fertig gemacht hat, daß sein Wirken auf die Welt ein anderes ist, als sein Wirken zur Hervorbringung der einzelnen Stufen des Geschöpflichen. Wenn eine Abhandlung über die Lehre von der

Schöpfung in der Protestantischen Kirchenzeitung (1873, Nr. 37—40) behauptet, daß für die christliche Dogmatik die Frage nach der Objectivität des Artbegriffes gleichgültig sei, so ist diese Behauptung eben deswegen in Abrede zu nehmen, weil zunächst die Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung wesentlich von der Objectivität des Artbegriffes abhängig zu sein scheint; — in wie fern aber diese Unterscheidung nicht gleichgültig ist in religiöser Hinsicht, hoffen wir sofort zeigen zu können. Zum Wesen der Art gehört es eben, daß sie auch in sich eine Zeugungskraft hat, Trägerin einer eigentümlichen Lebenskraft ist. Das göttliche Schaffen hört eben da auf, wo er keine eigentümliche Art mehr bildet, sondern sich darauf beschränkt, diese zu relativer Selbständigkeit entlassenen Arten in ihrer Wirkungsfähigkeit zu erhalten. Damit ist nicht behauptet, daß die Welt für alle Ewigkeit fertig sei, daß Gott nicht „Neues“ zu seiner Zeit schaffen könne, wol aber, daß Gott der Welt mit dem Abschluß ihrer Organisation eine gewisse Selbständigkeit gegeben habe. Wem diese Unterscheidung in der Wirksamkeit Gottes zu anthropomorphistisch ist, wer damit fürchtet in Gottes Wesen eine Veränderung einzuführen, die dem letzteren widerspreche, der versuche es, ohne dem Pantheismus oder Akosmismus zu verfallen, das Verhältnis des ewigen Gottes zur Welt, wie sie in der Zeit verfaßt ist, ohne Anthropomorphismus zu construiren. Wenn für Gott die Zeit nicht etwas reales ist, wenn er keine verschiedene Beziehung in seinem Verhalten zur Welt einnehmen soll, dann haben auch die Veränderungen in der Welt überhaupt nur phänomenologische Bedeutung. Wir unsererseits scheuen den Vorwurf des Dualismus nicht. Soll es Dualismus sein, daß der allmächtige Gott der von ihm geschaffenen und jeden Augenblick erhaltenen Welt doch ein relatives Fürsichsein gegeben hat, so behaupten wir, daß es allerdings keine wahrhaft christliche Glaubenslehre gibt ohne Dualismus, wir behaupten aber ebenso auch, daß, wenn es sich um einen Wortstreit handeln würde, der Vorwurf des Dualismus sich ebenso leicht umkehren ließe. Von welch eingreifender Bedeutung für die religiöse und demnächst auch ethische Grundanschauung eine klare Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung ist, ergibt sich aber sofort, wenn wir erwägen, daß

an dieser Unterscheidung auch die Realität menschlicher Freiheit und die reale Möglichkeit eigentlicher Corruption des creatürlichen Lebens hängt. Die schöpferische Thätigkeit, wenn sie auch die Vermittlung durch die Creatur nicht ausschließt, ist doch immer ein Act unbedingter Bestimmung. Ist die Creatur überhaupt noch unfertig, muß sie durch absolute göttliche That immer erst ihrem Ziele, ihrer Vollendung entgegengeführt werden, so kann der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit nicht in einer Gottes Bestimmung widerstreitenden Verkehrung seinen Grund haben, sondern ist die naturgemäße Consequenz aus der erst nach und nach verlaufenden göttlichen Schöpferthätigkeit. Das Wunder hat hiebei keine Stelle. Wenn auch eine Steigerung der vorhandenen Schöpfungen hinsichtlich ihrer Organisation und Wirksamkeit sehr wohl statthaft ist, ja eigentlich gefordert erscheint, so kann das Neue, das auf diesem Wege entsteht, doch immer nur organisch an das Bisherige sich anschließen als ein fortan den bisherigen Stufen der Schöpfung sich definitiv anschließender Kreis. Sofern das Wunder als eine der bisherigen Entwicklung widersprechende, wenn auch zur Grundidee Gottes im positiven Verhältnis stehende Neuschöpfung definirt werden dürfte, ist dasselbe freilich ausgeschlossen, wenn die Entwicklung selbst nur eine fortgehende Schöpfung ist. In diesem Fall würde die eine Schöpferthätigkeit Gottes direct mit der andern immer fortgehenden collidiren.

Und wie durch die Vermischung von Schöpfung und Erhaltung auf dem Gebiete der Natur das Wunder ausgeschlossen erscheint, so wird auch durch den Gedanken einer fortgehenden Schöpfung auf dem Gebiete des sittlichen Lebens die Freiheit gefährdet. Wir beabsichtigen nicht, dies Problem hier eingehender zu besprechen, wir constatiren nur, daß der moderne Rationalismus doch darin einstimmig sein dürfte, daß er von seinen Prämissen aus die Verkehrung menschheitlicher Entwicklung im großen leugnet; daß er keinen Urstand sich vorstellig zu machen weiß, der zugleich in gewissem Sinne ein Vollendungsstand wäre, daß ihm die vorchristliche Entwicklung im Wesentlichen die Entwicklung der noch unvollkommenen Schöpfung zu ihrem Ziele hin bedeutet, wenn auch vielleicht im einzelnen der Freiheit noch ein Spielraum gelassen wird.

Wenn ich recht sehe, findet sich hier auch der eigentlich kritische Punkt, an welchem sich der moderne Rationalismus von dem Supranaturalismus am meisten unterscheidet. War der ältere Rationalismus vor allem geschichtslos, weil bei ihm Gott und Welt starr und spröde sich gegenüberstanden, so glaubt dagegen der moderne Fortsetzer desselben um so mehr auf das richtige Verständnis der Geschichte Anspruch machen zu können, indem er in allem Geschehen ein göttliches Gesetz nicht nur, sondern auch göttliche Einwirkung zu erweisen sich bemüht. Allein die Geschichte im vollen Sinne ist nicht nur das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Factoren, sondern auch ein Aufeinanderwirken bei relativer Selbständigkeit der menschlichen Factoren. Auch bei energischem theistischem Anlauf bringt es der moderne Rationalismus doch nicht über eine Auffassung von der Unveränderlichkeit Gottes hinaus, bei welcher die Veränderungen auf creatürlichem Boden Gott gewissermaßen ganz unberührt lassen, bei welcher auch seine innere Stellung zu den menschlichen Persönlichkeiten im Wesentlichen unverändert bleibt, mögen diese letzteren sich verändern wie sie wollen. Gott ist die unveränderlich leuchtende Liebessonne, gegen die sich ein Menschenherz verschließen, deren Strahlen es mehr oder minder tief in sich aufnehmen kann, aber die selbst darum in immer gleichem Glanze leuchtet und mit siegender, unwiderstehlicher Gewalt alle Nebelmassen überwindet, die naturgemäß auf- und niederwogen. Alle Veränderung fällt also immer nur auf Seite der Welt, die aber doch in nothwendigem Stufengang immer weiter von den göttlichen Kräften durchdrungen wird. Wie bei Schleiermacher, so ist denn auch bei allen Vertretern des modernen Rationalismus der ethische Proceß wesentlich ein Naturproceß auf höherer Potenz. Damit aber hört der eigentliche Reiz der Geschichte auf, der nur da vorhanden ist, wo Gott selbst in fruchtbare Wechselwirkung mit der Freiheit tritt, wo auch er — wir können hier überhaupt nur *κατ' ἄνθρωπον* reden — sich wirklich afficiren läßt von dem Thun menschlicher Freiheit und, obwol wie in seinem Wesen, so in seinen Zielen und Zwecken sich selbst gleich und unveränderlich, doch, nachdem es ihm einmal gefallen, eine Creatur außer sich zu setzen, die wieder in relativer Absolutheit — um das Schelling'sche Oxymoron zu gebrauchen — sich zu ihm

hin bewegen und in seine Gemeinschaft treten soll, auch sich herabläßt, je nach der Art ihrer Selbstbestimmung auch sich selbst verschieden zu bestimmen. Darum eben haben wir ein Recht, die an Schleiermacher und die kritischen Elemente seiner Theologie sich anschließende Richtung mit dem Namen Rationalismus zu bezeichnen; weil auch sie zu Gunsten eines nach festbestimmten Gesetzen sich vollziehenden Processes, dieses doch erst recht spannende Gegeneinanderwirken göttlicher Gedanken und menschlicher Freiheit schädigt und die Geschichte, die darin ihren Reiz hat, daß Gott auch das Irrationale zur Basis seiner ewigen Zwecke zu machen weiß, zur bloßen Abschattung eines logischen Processes macht, wenn auch immerhin die Ueberführung dieser Gottesgedanken in die äußere Weltwirklichkeit auf bewußte Willensthat eines persönlichen Gottes zurückgeführt wird. Sünde und Erlösung werden von diesem Rationalismus aus den folgenreichsten Geschichtsdaten zu allgemeinen, die Geschichte durchsetzenden Elementen degradirt.

So leugnet z. B. Pfleiderer (Wesen der Rel., S. 303ff.) ganz unumwunden die Güte des Urstandes, er stellt sich nicht nur in der mehr internen Streitfrage der Theologie — ob der Urstand ein Stand positiver Unvollkommenheit oder kindlicher Unschuld gewesen — etwa auf die Seite der letzteren Anschauung, sondern er nennt den Urstand geradezu einen Stand sittlicher Roheit. Er legt einfach das Bild eines ohne Erziehung aufgewachsenen Kindes der Beschreibung des Zustandes der ersten Menschen zu Grunde und nennt die Behauptung, daß der sündige Zustand des Kindes erst aus der Thatsache des Sündenfalles abzuleiten sei, eine petitio principii, wie wir umgekehrt den sofortigen Schluß von der jetzigen Erfahrung mit Kindern auf den Urzustand als petitio principii in Anspruch nehmen würden, ein deutlicher Beweis, daß wir hier den Principien, die sich bekämpfen, in nächste Nähe gerückt sind. Ist so das Böse das Erste, so kann natürlich auch die Entwicklung immer nur eine aufsteigende sein. Die vorhandenen Mächte des Bösen sind die immer noch nicht ganz überwundenen Naturmächte. Was die heidnische Mythologie in der Geschichte eines untergegangenen, aber doch bis zu einem gewissen Grade immer noch in die Gegenwart hineinragenden Göttergeschlechtes ausgedrückt, was

die heidnische Philosophie in ihrer Speculation von dem allmählichen Durchdringen der Idee in der Materie, die doch immer einen unaufhebbaren Rest übrig läßt, ausgeführt hat, das tritt uns auch hier auf dem Boden dieses Theismus wieder entgegen. „Die Sünde, nothwendiges Entwicklungsmoment." Dieser Satz ist das charakteristische Dogma des modernen Rationalismus; ein Satz, dem nothwendig der andere entspricht, daß es keine Sühnethat geben kann, durch welche thatsächlich das Urverhältnis zwischen Gott und Menschen umgekehrt worden ist. Mit dieser Thesis ist aber in Wahrheit der in ethischer Beziehung so wichtige Schuldbegriff abgethan. Zwar sind die Vertreter des Rationalismus weit entfernt, das zuzugeben. Wenn Schleiermacher das Schuldgefühl eigentlich zu etwas nur phänomenologischem depotenziren muß, wobei nur unbegreiflich bleibt, wie doch der göttlichen Ordnung, daß die mangelhafte Entwicklung des Gottesbewußtseins uns als Sünde erscheinen soll, zum Trotz die Glaubenslehre im Stande sein soll, ihre phänomenologische Bedeutung zu erkennen, so hat Pfleiderer ohne weiteres das Schuldgefühl zu erklären unternommen. „Beim Erwachen des sittlichen Bewußtseins" (S. 305) „findet sich das Böse immer schon vor und die eben erst erwachte und nur allmählich erstarkende sittliche Anlage kann sich nur in schwachen Reactionsversuchen geltend machen. Und doch fehlt jetzt das Bewußtsein nicht mehr, daß dies nicht so sein sollte, daß seiner Idee nach der sittliche Wille vielmehr das Beherrschende sein sollte. Daher erhebt sich jetzt das peinliche Bewußtsein, der eigenen Idee nicht zu entsprechen, d. h. das Bewußtsein der Schuld." Bei dieser Ableitung müssen wir beides bestreiten, ebensowohl, daß auf die angegebene Weise eine annehmbare Erklärung des Schuldgefühls gegeben, als daß das schließliche Resultat wirkliches Schuldgefühl sei. Das erstere, denn vor allem müssen wir fragen: wie kann das sittliche Bewußtsein erwachen und erstarken, wenn das Böse schon übermächtig ist? wo läge die Erfahrung vor, daß ein „sittlich verwahrlostes Individuum" ohne den Verkehr mit sittlich gereifteren Personen, ohne eine Anregung von außen, rein durch innere Dialektik zu einem sittlichen Bewußtsein und gar zur Erstarkung desselben gekommen wäre? Ueberall begegnet uns vielmehr die um-

gekehrte Erfahrung, daß unter dem Einfluß der thatsächlichen Sündenmacht auch das sittliche Bewußtsein immer mehr schwindet, ohne Beihülfe einer von außen her kommenden Reaction oder wenigstens ohne Erinnerung an einen früheren, thatsächlich besseren Zustand.

Was Pfleiderer aber als Ergebnis dieses erwachenden und allmählich erstarkenden sittlichen Bewußtseins schildert, ist nicht das Gefühl der Schuld. Das Bewußtsein, seiner Idee nicht zu entsprechen, das soll das Schuldbewußtsein constituiren? Aber wie, wenn ich ein Gelehrter bin, wenn ich in einer Wissenschaft Meister sein möchte, und finde, je tiefer ich in das Gebiet dieser Wissenschaft eindringe, dasselbe nur immer umfassender, entdecke nur immer neue Schwierigkeiten, die noch zu überwältigen sind, habe ich da nicht auch das Gefühl meiner Idee, meiner Aufgabe nicht zu entsprechen und ist dieses Bewußtsein nicht auch ein peinliches, oft recht peinliches? — aber hat dieses Bewußtsein etwas gemein mit dem Schuldbewußtsein? Warum soll aber, wenn ich auf ethischem Gebiet ebenso von der sittlichen Roheit ausgehe, wie auf intellectuellem Gebiet diese mit dem Ausgangspunkt selbst gegebene Inadäquatheit zwischen der Wirklichkeit und Idee sich das einemal in meinem Bewußtsein anders reflectiren, als das anderemal? Es müßte doch zum mindesten zur Erklärung dieses Umstandes noch hinzugenommen werden, daß die Ueberwindung der sittlichen Roheit keine stetige ist, in welchem ersteren Falle allerdings, wie Schleiermacher zugibt, ein Schuldbewußtsein unerklärlich wäre. Aber es kann sich immerhin fragen, ob denn auf intellectuellem Gebiete der Fortschritt als rein stetiger gedacht werden könne? Wir möchten diese Frage nicht unbedingt bejahen. Indes wichtiger als diese Frage dünkt uns das andere, daß nämlich auch eine nicht stetig fortschreitende sittliche Cultur das Gefühl der Schuld nicht constituiren könnte. Eine Schuld gibt es eben nicht, wo an die Stelle eines göttlichen Gesetzes die immanente Idee der Menschheit, wo an die Stelle eines Gottes, der über der Haltung des Gesetzes mit heiligem Eifer wacht, jener doch immer pantheistisch angehauchte Begriff eines Gottes getreten ist, welcher in unveränderter Liebe sich überall mitzutheilen sucht und seine Liebesmittheilung nur nach dem Maß der Empfänglichkeit der Menschen beschränkt. Das

peinliche Bewußtsein, meiner Idee nicht zu entsprechen, wird von selbst überwunden, sobald ich mich derselben mehr annähere. Wenn ich frühere Versäumnisse durch meinen Fleiß einhole, Lücken, die in meiner Erkenntnis vorhanden gewesen sind, ausfülle, so weicht von selbst das peinliche Bewußtsein meiner Ignoranz dem befriedigenden Gefühl, daß ich doch nun mit starken Schritten mich der Meisterschaft in meinem Fache nähere. Das Bewußtsein der Schuld aber weicht dem Gefühl thatsächlicher Besserung nicht, im Gegentheil, je höher die Entwicklung des sittlichen Lebens ist, desto schmerzlicher wird die frühere Verfehlung gefühlt. Ein Paulus hat nicht auf seine Vergangenheit zurückgesehen mit jenem Humor, mit dem der gereifte Mann auf die Unwissenheit der Kinderzeit zurückblickt. Von den theoretischen Irrwegen, die wir, um zur Erkenntnis der wirklichen Dinge zu gelangen, zurückgelegt, gilt das olim meminisse juvabit; in Bezug auf die sittlichen Verirrungen bittet der sittlich gereifte Mann mit dem Psalmisten: „Herr, gedenke nicht der Sünden meiner Jugend.“ So weit gewiß auch noch manche, die theoretisch auf dem Boden des Rationalismus stehen, von Herzen in solches Gebet einstimmen, nehmen wir ihr unmittelbares Bewußtsein zum Zeugen wider ihre Theorie von der Nothwendigkeit der Sünde, als des Anfangspunktes der sittlichen Entwicklung. Keine Dialektik wird uns das Gefühl der Schuld, d. h. den brennenden Schmerz über diese oder jene That, über die ich längst hinausgewachsen bin, erklären können, wenn der gottgewollte Urzustand sittliche Roheit war und ein unveränderlicher Gott affectlos meiner Sünde zugesehen hat. Meine eigene Idee ist nicht in der Lage, mir etwas nachzutragen; gibt es kein Gottesauge, das durch meine That beleidigt worden ist und mich sein Misfallen empfinden läßt, wovor sollte ich mich fürchten, was könnte mir meine Vergangenheit noch peinlich machen, wenn mein Herz sich nun aufthut der göttlichen Liebe? Stehen wir hiemit nicht deutlich an dem Quellpunkt einer durchgreifenden ethischen Differenz? Der moderne Rationalismus kann den Begriff der Schuld im echten Sinn nicht aufrecht erhalten, bei allem Eifern wider die Sünde wird er von seinen Prämissen aus, wenn er nicht auf homiletischem Gebiet sich erlaubt, stark κατ᾽ ἄνθρωπον zu

reden, jenes Schuldgefühl nicht erwecken, aus dem die Reformation geboren ist. Wenn **Baur** (Gegensatz des Kath. und Protest., S. 239) den Unterschied zwischen dem religiösen Bewußtsein des Protestantismus und dem des Katholicismus dahin bestimmt: „daß das erstere sich rückwärts wende, um über die Vergangenheit, von deren tiefgefühlter Schuld es sich nicht trennen könne, sich vor allem beruhigt zu wissen, so richte sich dagegen das religiöse Bewußtsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende und sehe über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstände, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden dürfe“, — so trifft diese Beschreibung ganz die Consequenz der rationalistischen Auffassung. So gewiß das, was Schrift und Kirchenlehre als geschichtlich vorhanden gewesenen Urstand bezeichnen, dem modernen Rationalismus nur die Idee ist, welche der Menschheit auf dem Pfade ihrer Entwicklung voranleuchtet, der die Menschheit wie der Einzelne sich immer mehr nachzubilden hat, so gewiß muß auch seine Dogmatik die Menschen in ethischer Beziehung von der Schuld hinweg auf die vor ihnen liegende Arbeit hinweisen, so gewiß nach dieser Dogmatik an der Sünde das Schwerste nicht die Verletzung eines göttlichen Gebotes, nicht der Schmerz ist, welcher dem lebendigen Gott dadurch bereitet wird, sondern der Widerspruch mit der Idee des Menschen, so gewiß kann es auch keine einen eigenen Moment ausfüllende sittliche Aufgabe des Menschen sein, sich mit den Ansprüchen des Gesetzes wegen der Vergangenheit lange aufzuhalten, eine Sühne mit dem Gott zu suchen, dessen Liebessonne ja ohnehin sofort wieder in das Herz hineinscheint, sobald nur die Nebel unserer Gottentfremdung gewichen sind.

Es ist ja nicht zu leugnen, daß einer vielfach oberflächlichen Moral des älteren Rationalismus und des Romanismus gegenüber dieser moderne die sittliche Aufgabe tiefer versteht, die Idee des Menschen höher stellt, daß er einen feineren sittlichen Geschmack hat; aber wie alle ethischen Aufgaben nur auf dem Grunde sittlicher Persönlichkeit durchführbar sind, wie die Grundlage alles ethischen Lebens die freie Persönlichkeit ist, so besteht auch die tiefste ethische Verkehrung in der Störung des rechten Verhältnisses menschlicher

Persönlichkeit zu der absoluten Persönlichkeit Gottes und das tiefste Wesen der Sünde wird verkannt, wo der biblische Begriff der Schuld verkannt wird. Der entschieden antinomistische Zug, dem wir bei diesem Rationalismus begegnen, weist sicher auf diesen Mangel des Schuldbegriffes zurück. Wie er, auf dem Standpunkt der Immanenz menschlicher Entwicklung stehend, die Wahrheit, daß das ethisch Werthvolle nur das aus freiem inneren Drange Geborene sei, überspannt zu Ungunsten der in diesem Weltleben nie ganz verschwindenden pädagogischen Bedeutung des Gesetzes, so spiegelt sich die Depotenzirung des Schuldbegriffes wieder in dem Mangel an Verständnis für die Sühne, für die Bedeutung der Züchtigung auch auf dem Boden der Pädagogik und weltlicher Gesetzgebung. Dieser Mangel des christlichen Schuldbegriffes, der aus dem mangelnden Begriff einer ihrer selbst völlig mächtigen Persönlichkeit des Menschen sich erklärt, wirkt auf allen wesentlichen Punkten nach. Jene Neigung zum Intellectualismus, zur Ueberschätzung der Macht der Cultur und Bildung, wie sie uns in dem kirchlichen Auftreten dieser Richtung besonders begegnet, hat doch ihren Grund in der Unterschätzung menschlicher Willensenergie, die sich in einen wirklichen Kampf mit dem lebendigen Gott einlassen kann. Und diese Neigung zum Intellectualismus hinwiederum hat den Optimismus zum Gefolge, der sich über die sittlichen Mängel, namentlich auch, sofern sie der einzelnen Persönlichkeit anhaften, leicht beruhigt durch den Gedanken an den normalen fortschreitenden Verlauf im Ganzen und der im Gedanken einer *ἀποκατάστασις* seinen Abschluß findet, so weit er es nicht vorzieht, überhaupt nur eine diesseitige Vollendung der sittlichen Gemeinschaften zu construiren.

II.

Wenn die Eigentümlichkeit des modernen Rationalismus auf theologischem Gebiete schon so bedeutsame Consequenzen auch für die Ethik im Gefolge hat, so werden dieselben in noch concreterer Weise auf dem Gebiete der Christologie hervortreten. Wenn der ältere Rationalismus hier nicht über die dürftige Gestalt des Ebjonitismus hinaus zu gelangen vermochte und lediglich bei dem *ψιλὸς ἄνθρωπος* stehen blieb, so glaubt der moderne Nachfolger

dieser Richtung in dieser Hinsicht mit gutem Grunde auf einen wesentlichen Fortschritt hinweisen zu dürfen. Indem er ein wesentlich mystisches Element in sich aufgenommen hat und über den einseitig moralisirenden Religionsbegriff hinausgeschritten ist, entsprechend der mehr pantheistisch gefärbten Lehre von Gott und von dessen Immanenz in dem Gemüth des Menschen, hat er auch das Mittel gefunden, der Eigentümlichkeit der geschichtlichen Person des Herrn mehr gerecht zu werden. Es ist nicht mehr nur die Lehre, durch welche Christus bedeutsam ist, sondern seine Gottinnigkeit oder Gottessohnschaft, die ihm eine einzigartige Stellung verleiht in der Geschichte der Menschheit. Auf diesem Wege glaubt der Rationalismus eine centrale, absolute Stellung für Christum gewinnen zu können. Der Weg, welchen Strauß in den Zeiten friedlicherer Stimmung gegen das Christentum gewiesen, der Weg, in Christo den höchsten religiösen Genius zu erweisen, schien nur noch einer Vervollständigung zu bedürfen durch den weiteren Nachweis, daß das religiöse Leben auch die Basis für das sittliche sei, daß somit das religiöse Element im menschlichen Geistesleben das eigentlich Centrale sei, um für Christum alles zu retten, was die gläubige Anschauung von jeher in ihm gefunden. Gieng man weiter davon aus, daß Gott sich dem Menschen realiter mittheile und immer mehr in den Menschen sich so zu sagen hineinbilde, so gelangte man zum Begriff der Offenbarung und suchte nun in Christo ein Höchstes von solcher Offenbarung zu erweisen. Oder blieb man bei dem Begriff der Schöpfung stehen und nahm an, daß alle wesentlichen Fortschritte in der Entwicklung der Menschheit neue Schöpfungsstufen seien, so ergab sich gar der Gedanke einer vollen Neuschöpfung in Christo, als in dem, in welchem der höchste Fortschritt der Menschheit geschehen sei. So schienen die höchsten Aussagen von Christo gerechtfertigt, ohne daß man nöthig hatte, in die Metaphysik zurückzugreifen, das Naturgesetz durch ein Wunder stören zu lassen, die volle Gleichartigkeit des Erlösers mit dem Menschengeschlechte irgendwie zu beeinträchtigen. Der Satz, den einst Dorner gegen Schleiermacher gewendet, daß eine ethische Einzigartigkeit des Erlösers ohne metaphysische Hinterlage nicht wohl durchführbar sei, schien Lügen gestraft werden zu können. Bei näherer Betrachtung aber dürfte

doch in der That dieser Versuch in keiner Weise als ein wirklich geglückter bezeichnet werden.

Wenn die Schöpfung immer nur die Herausbildung einer höheren Daseinsstufe aus der vorangehenden niederen ist, so müßten wir annehmen, daß nicht Christus für sich allein, sondern die ganze Menschheit neu geschaffen worden sei, daß der Geist, der in Christo in neuer Gestalt und neuem Maße offenbar wurde, gleichzeitig überhaupt die Menschheit überströmt habe. Die Neuschöpfung würde also Christo nicht für sich zukommen, sondern dem ganzen Geschlechte oder die Anwendung dieses Begriffes auf Christum könnte wenigstens in keinem anderen Sinne auf ihn geschehen, als in welchem derselbe auch auf jeden Genius zutreffen würde, der in dem besonderen Gebiete, das er beherrscht, eine neue Richtung einschlägt, aber, wenn auch noch so sehr die Fachgenossen überragend, doch immer nur mit ihnen zusammen diese neue Stufe, die erreicht wurde, constituirt.

Auch die Zuhülfenahme des Begriffes der Offenbarung ändert daran nichts. Ein so diffuser Begriff der Offenbarung, der alles religiöse Leben auf Offenbarung zurückführt und die letztere zum constitutiven Element des religiösen Lebens überhaupt macht, welcher insbesondere alle bestimmte Mittheilung von Lehrsätzen und Gedankenreihen und alle Wunder ausschließt, kann ja wol in einem Menschen ein höheres Maß von Offenbarung als im anderen erkennen, aber nimmermehr Christum als ausschließliches Organ göttlicher Offenbarung. Darum kann auf diese Weise auch in der That nicht die schlechthinige Autorität Christi festgestellt werden, sondern es muß zugegeben werden, daß die in anderen vorhandene Offenbarung auch ergänzend zu der in Christo geschehenen hinzukommen kann. Mag nun auch darauf hingewiesen werden, daß in sittlich religiöser Beziehung keine Ergänzung der Einzelnen durch das, was die Gemeinschaft hat, eintreten kann, daß hier vielmehr ein jeder berufen ist, selbst für sich die gestellte Aufgabe zu vollenden, daß darum in ethischer und religiöser Hinsicht eine persönliche Vollendung ebenso sehr gefordert werden muß, wie sie möglich ist, so scheitert die in solcher Ausführung liegende richtige Intention doch wieder an den Prämissen, von denen der Rationalismus ausgeht. Der ganze ihm

zu Grunde liegende Gedanke einer von unten nach oben gehenden, die sittliche Rohheit zur Basis habenden Entwicklung muß es immer wieder als fraglich erscheinen lassen, ob denn mitten in der Zeit eine sittliche Vollendung möglich sei, die doch ex hypothesi eigentlich erst das Ziel und Ende sein sollte. Gerade die Neigung zum Intellectualismus, die wir als Eigentümlichkeit dieses Rationalismus erkannt haben, muß es schwer denkbar erscheinen lassen, daß vor Abschluß der „Bildung“ die höchste Stufe sittlichen religiösen Lebens erreicht werden solle. Ist die Sünde mit den Bedingungen des creatürlichen Lebens auf's innigste verknüpft, so tritt die Sündlosigkeit immer wieder in Conflikt mit der vollen Menschheit Christi. Darum finden wir auch immer wieder nach allen Versuchen die sittliche Absolutheit des Herrn zu erreichen, ein mehr oder minder deutliches Eingeständnis, daß dies nicht im vollen Sinn zu verstehen sei. Wenn Sydow seinen Glauben an die unsündliche Vollkommenheit des Erlösers bekennt, so ist das ganz gut, aber wie er diesen Glauben begründen will, ist uns nicht gesagt. Die Aussage, daß er die Unsündlichkeit als That der Freiheit gehabt habe, hätte sich zunächst mit dem von Schleiermacher ausgeführten Satze auseinanderzusetzen, daß Christi Unsündlichkeit müsse eine wesentliche gewesen sein, d. h. ihren Grund in dem Inneren seiner Person gehabt haben (Glaubensl., Bd. II, S. 78 ff.). Wo man von den Grundlagen dieses Rationalismus aus der Frage ernstlicher nahe getreten ist, da war das Ergebnis am Ende doch wieder die Scheidung zwischen dem historischen und idealen Christus; sehr bezeichnend für eine Grundanschauung, die trotz alles Eifers für die Geschichte doch wieder die Bedeutung der einzelnen geschichtlichen Thatsache, wie wir sehen, herabsetzen muß. Am bezeichnendsten ist wol, wie Keim, nachdem er sich redlich Mühe gegeben, die sündlose Vollkommenheit Christi mit seiner ebjonitischen Christologie in Einklang zu bringen, doch mit dem Zugeständnis schließt, daß man nicht versuchen dürfe, Ideal und Wirklichkeit zu einer mathematisch genauen Zusammenstimmung zu bringen, ja daß er endlich nicht umhin kann, factische Sündhaftigkeit bei Christo anzuerkennen (Leben Jesu, Bd. III, S. 658, vgl. S. 646—648). In der That ist auch ein anderes Resultat nicht zu erwarten, wo ...aus die Bedingungen der Entwicklung der empirischen

Menschheit im alltäglichen Sinne für die einzig denkbaren hält und die Nothwendigkeit einer Herausbildung des sittlichen Lebens aus dem Zustande sittlicher Roheit behauptet. Ja es kann nicht fehlen, daß eine Theologie, welche die sittliche Aufgabe von der Culturaufgabe nicht scharf zu scheiden weiß, als ethisches Ziel wesentlich die immanente Weltvollendung, die Beherrschung der Welt und ihrer Kräfte durch den Menschen in's Auge faßt, auch materiell an Christo irre wird an seiner scheinbaren Abkehr von den Aufgaben der Weltcultur, an seiner — wie es von diesem Standpunkt aus scheinen muß — einseitigen Weltflucht. Hat sich das Subject einmal von der Autorität der Offenbarung emancipirt und läßt es sich lediglich keine Wahrheit gefallen, die ihm nicht völlig durchsichtig ist, die es nicht eigentlich aus den eigenen immanenten Principien auch entwickeln könnte, so ist es ein vergebliches Bemühen, die Kritik in respectvoller Entfernung von Christo zu halten; in der einen oder anderen Weise muß sie auch die Erscheinung des Herrn an ihrer subjectiven Idee messen, und wenn sie das nicht offen thun will, kann sie es nur so halten, daß sie halb bewußt, halb unbewußt der historischen Person des Herrn leiht, was ihm zur Ausfüllung des von ihr selbst gebildeten Ideals fehlt.

Wol geht auch durch die supranaturalistische Theologie der Zug zur Hervorhebung der geschichtlich-menschlichen Seite am Herrn und zwar wirkt dabei das ethische Interesse wesentlich mit. Auch sie findet ihr Interesse daran, die Vollkommenheit des Herrn vorzüglich nach ihrer ethischen Seite hin zu betrachten, theils weil dieselbe ihr überhaupt und an sich werthvoll ist, theils weil sie nur so in Christo das Ideal zu gewinnen vermag, dem die Einzelnen sich nachzubilden haben. Aber wie immer sie die Lösung des christologischen Problems zu gewinnen versuchen mag, ihr charakteristisches Merkmal wird doch immer bleiben, daß sie die ethische Eigentümlichkeit des Herrn auf eine metaphysisch einzigartige Stellung desselben basirt; daß sie darum in Christo auch die Gnadengegenwart Gottes vor allem erkennt, eine volle Offenbarung seiner Liebe nicht nur in der Weise, wie diesen Ausdruck der Rationalismus deutet, als hätte nur in Christo zuerst und zumeist das Bewußtsein dieser Liebe gelebt, sondern in dem Vollsinn, daß die ganze Erscheinung

des Herrn göttliche Liebesthat ist, und endlich, daß sie eben darum in Christo die unbedingte sittlich-religiöse Autorität anerkennt, aus welcher unser Ideal erst zu ergänzen und zu rectificiren ist. Daß diese verschiedene Auffassung ihre tiefgreifenden ethischen Consequenzen hat, muß sich leicht ergeben. Einmal wird das Verhältnis des Menschen zu Christo ein wesentlich anderes, wenn der letztere nicht nur unser Bruder ist, sondern auch die vollkommene Offenbarung Gottes. Die Forderung der Liebe Gottes erhält, daß ich so sage, hier ihre concrete Erfüllung. Die Liebe Gottes kann nach den Prämissen des modernen Rationalismus eigentlich doch nur der mitbegleitende Ton bei unseren anderweitigen sittlichen Aufgaben sein, da, wie wir sahen, ein Theismus, welcher keine wahrhaft persönliche Offenbarung zum Ausgangspunkt hat, es auch zu keinem wahrhaft concreten Gott bringt, den ein menschliches Gemüth ernstlich lieben kann. Aber auch ein vollerer Offenbarungsbegriff reicht noch nicht zu, uns den lebendigen Gott so nahe zu bringen, daß das Menschenherz ihn mit eigentlich persönlicher Liebe umfassen kann, wenn nicht diese Offenbarung sich dahin vollendet, daß uns Gott in einer geschichtlichen Persönlichkeit auch völlig concret nahe tritt. Erst dadurch tritt die Liebe Gottes als eine Pflicht besonderer Art neben andere sittliche Pflichten, daß wir ihn schauen können in Christo. Wenn man von der Schleiermacher'schen Theologie gesagt hat, daß sie den pantheistischen Zug in der Gotteslehre durch die Christologie wieder gut zu machen suche und an die Stelle der Liebe Gottes die Liebe Christi setze, so war das in so fern gewiß verfehlt, als ohne vollen theistischen Hintergrund auch Christus nicht voller Gegenstand des Glaubens und der Liebe sein kann; aber umgekehrt ist auch das richtig, daß ohne einen Christus von oben her, ohne einen Christus, in welchem der persönliche Gott auch irdische Persönlichkeit so zu sagen gewinnt, von einem in vollem Maße persönlichen Gott nicht die Rede sein kann. Die zur Zeit der ersten Strauß'schen Glaubenslehre gemachten Versuche, die Persönlichkeit Gottes auf die Trinitätslehre zu basiren, haben jeden Falls in so fern einen guten Sinn gehabt, als zwar nicht [illegible], aber die ökonomische Trinität die alleinige Voraus- [illegible], daß der Mensch zu dem lebendigen Gotte in ein

volles, persönliches Verhältnis treten kann. Der rationalistische Christus ist aber schon dadurch ungeeignet, ein Gegenstand concreten sittlichen Verhaltens des Menschen zu sein, weil seine Fortexistenz nach der Auferstehung nicht gesichert erscheint, wenigstens nicht in einer Weise, welche den persönlichen Verkehr mit ihr ermöglichen würde. So viel auch eine Theologie, welche sich in einen Christus von oben her nicht finden kann, welcher die Christologie in dem Leben Jesu aufgeht und die in ihm eine, ob auch mit ihren Wirkungen in die Gegenwart hereinreichende doch im wesentlichen hinter uns liegende geschichtliche Erscheinung sieht, so viel eine solche Theologie von der Liebe zu Christo reden mag, diese Liebe kann doch nicht von derselben ethischen Bedeutung sein, wie die Liebe zu Christo, von welcher die kirchliche Lehre zu reden gewohnt war. Eine Liebe, welche lediglich einseitig ist, deren Object nicht zugleich ein Subject ist, das unsere Liebe erfahren und sie erwiedern kann, hat nicht dieselbe Qualität wie die in dem gegenseitigen Austausch der Herzen bestehende, und eine Liebe, die wesentlich nur eine mystische Versenkung in den unfaßlichen Gott ist, kann nicht dieselbe einflußreiche Wirkung ausüben auf das ethische Verhalten zu der Welt, wie diejenige Liebe, welche in der concreten Gemeinschaft mit einer bestimmten faßbaren Persönlichkeit besteht.

Ohne Zweifel kann freilich das Beispiel auch einer der Vergangenheit angehörigen sittlich hervorragenden Person einen erhebenden Eindruck machen, namentlich, wenn dieselbe in einem deutlich ausgeführten Bilde uns vor Augen gestellt ist. So bleibt denn allerdings auch in der ebjonitischen Christologie des modernen Rationalismus die Kraft des Beispiels Christi bestehen. Indes hat gerade die neuere Zeit auch gezeigt, wie sich bei dieser Auffassung manche Anstände erheben, wie gerade die Außerordentlichkeit seiner Erscheinung, die Einzigkeit seines Berufes wie die Lückenhaftigkeit seines Lebensbildes, und die eben nach rationalistischer Auffassung kritisch so anfechtbare Darstellung seines Bildes den Herrn zum bloßen Beispiel unbrauchbar macht. Darum ist ja auch der Rationalismus unserer Tage von der Anwendung des Begriffes Beispiel abgestanden. Derselbe begnügt sich vielmehr damit, in dem religiösen Verhalten des Herrn das normative

Princip für die Ethik zu sehen, die Ausgestaltung dieses Princips im einzelnen aber als Aufgabe der Gemeinde zu überlassen. Und der Strauß'schen Einwendung gegenüber, daß gewisse Seiten der ethischen Bestimmung des Menschen, Ehe, Familie, Politik, Besitz, gar nicht zum Rechte kommen in der Person des Herrn, wird man mit dem Hinweis darauf nur einverstanden sein können, daß es sich überall nicht darum handeln konnte für den Herrn, in seinem eigenen Leben alle denkbaren ethischen Aufgaben zu realisiren, sondern nur darum, in dem höchsten und schwersten Beruf das vollkommen normale, ethische Verhalten darzustellen. Jede Theologie, welche einen Sinn hat für die geschichtliche Seite an der Person und dem Werk des Herrn, wird nicht umhin können, das zuzugeben, daß wir in Christo zunächst wesentlich die Darstellung eines ethischen Princips haben, dessen Auswirkung im einzelnen erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung gefunden werden muß. Nichtsdestoweniger macht sich doch auch hier ein nicht ganz unerheblicher Unterschied der Anschauungen geltend [1]).

Während der ältere Rationalismus nach seinen oberflächlichen Anschauungen das Vorbildliche in Christo nur im einzelnen Handeln desselben fand, ohne auf den tiefsten, letzten Grund des ethischen Verhaltens näher einzugehen, so legt dagegen der moderne Rationalismus einseitig gerade auf das mystische Element in ethischer Beziehung das Hauptgewicht, wogegen das Vorbildliche bezüglich der einzelnen Handlungen zurücktritt. Die „geschichtliche" Betrachtung ist ja bestrebt, Christum vor allem in der Bedingtheit seines besonderen Berufs der besonderen geschichtlichen Verhältnisse aufzufassen; aber über diesem Bestreben verflüchtigt sich die Allgemeingültigkeit dieses Vorbildes, und was von dem letzteren noch übrig bleibt, das ist schließlich doch nur die Gottinnigkeit, die als begleitender Ton, als tiefste Gesinnung, die Erfüllung aller anderen ethischen Aufgaben durchdringen soll; die Erfüllung ethischer Aufgaben, welche heutzutage doch wesentlich andere sind, als in den Tagen des Herrn. Es wird nicht geleugnet werden können, daß, wenn man den Herrn

---

1) Vgl. die ganz trefflichen Ausführungen von Ritschl über diesen Punkt in: „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", Bd. III, S. 517 ff.

als absolutes Ideal festhalten wollte, dies Ideal etwas zu weltflüchtig ausfallen müßte, als daß es dem Sinne dieser modernen Theologie entsprechen würde. Wenn Cropp s. Z. (Jahrbb. f. d. Theol., Bd. XI, S. 94 ff.) diese Seite in einer Weise hervorhob, daß im Interesse geschichtlicher Wahrheit dagegen starke Einwendungen gemacht werden müssen, so ist doch nicht zu leugnen, daß das religiöse Leben in Christo in ganz anderer Weise einen Raum für sich in Anspruch nahm, als dies von „unbewußten Christen" gefordert werden kann. Es geht durch das ethische Verhalten des Herrn ein Gegensatz gegen die Welt, ein Zug zum Transscendenten, wie er mit der „Culturfreundlichkeit" im engeren Sinne nicht verträglich ist. Es wiegt in ihm selbst das Interesse für die persönliche sittliche Vollendung des einzelnen in einer Weise vor, welche nicht ganz stimmen will mit jenem vorwiegenden Interesse für die Ausbildung der objectiven sittlichen Institute, wie es die moderne Theologie kennzeichnet, die, auch, wo sie die Fortentwicklung des einzelnen nach dem Tode keineswegs in Abrede nimmt, doch in der Ausgestaltung der sittlichen Gemeinschaften auf dieser Erde eigentlich das höchste Ziel den Ersatz für das Reich Gottes im transscendenten Sinne sieht, das die Schrift als Ergebnis göttlicher Wunderthat erwartet. So erklärt sich uns denn, warum wir bei den Vertretern jener modernen Theologie seltener eine Ausführung der Tugenden des Herrn im einzelnen finden, wie dieselben für das sittliche Leben des Einzelnen vorbildlich sein sollen.

Es ist aber endlich noch ein dritter Punkt, auf welchem die Verschiedenheit bezüglich der Auffassung der Person Christi auch für das Gebiet der Ethik bedeutsam wird. Von der Prämisse aus, daß die Sündhaftigkeit ein Ingrediens der menschlichen Natur sei, wenn auch ein immer mehr auszuscheidendes und schließlich wirklich ausscheidbares, ist es, wie gezeigt, wesentlich erschwert, mitten in der Entwicklung der Welt einen Menschen von absoluter Sündlosigkeit sich vorstellig zu machen. Der ideale und der geschichtliche Christus fallen auf diesem Standpunkte mindestens logisch auseinander, in so fern der erstere der menschlichen Natur immanent sein muß. Und dieses logische Auseinanderfallen wird beinahe

nothwendig dahin führen, auch thatsächliche Differenzen zwischen beiden zu statuiren. Die Hingabe an den Herrn als sittliches Ideal wird also kaum ohne kritischen Vorbehalt möglich sein, und die Bedeutung, welche die historische Realität des Ideals für die thatsächliche Macht des letzteren über die Gemüther hat, droht wieder verloren zu gehen [1]).

Wenn auch die kirchliche Dogmatik nimmermehr gemeint sein kann, das Vorhandensein eines sittlichen Ideals im Menschenherzen als allgemeine menschliche Mitgabe zu leugnen, wenn sie anerkennen muß, daß der Herr als Ideal gar nicht erkannt werden könnte, wenn nicht das Zeugnis der dem Menschen angeborenen sittlichen Idee dafür eintreten würde, so geht sie doch davon aus, daß diese sittliche Idee im Menschenherzen erst rectificirt und im einzelnen ausgeführt werden muß nach Maßgabe des Ideals, das der Glaube an Christo findet. Wo eine Differenz zwischen dem eigenen Ideal und der Gestalt des Herrn einzutreten scheint, ordnet sie das erstere der letzteren unter, in der Erwartung einer noch vollständigeren Harmonisirung beider Seiten. Hier kann die Hingabe an den Herrn allein eine vollständige, ohne kritische Störungen, sein, eine Hingabe, wie sie allein ethisch wahrhaft wirksam zu sein vermag. In der That, man mag die Differenz zwischen idealem und geschichtlichem Christus so gering machen als man will, eine Scheidung zwischen dem idealen und geschichtlichen Christus bedingt doch eine ganz andere ethische Stellung des einzelnen zu dem Herrn. Er kann nicht mehr im Vollsinne die höchste ethische Autorität sein, das unbedingte sittliche Ziel, dem der einzelne nachzuringen, dem er gleich zu werden, bestrebt sein soll. Es ist doch ein großer Unterschied, ob eine Persönlichkeit nur ein Paradigma ist für ein aus der eigenen Subjectivität zu schöpfendes Ideal oder selbst die Quelle und der Regulator des Ideals.

Wird vollends der Begriff der Genialität auf Christum angewendet, wozu eine große Versuchung vorliegt, wenn man die

---

1) Vgl. zu diesem Punkte auch die trefflichen Ausführungen Dorners über das Verhältnis des geschichtlichen und idealen Christus, Jahrbb. f. d. Theol., Bd. XIX, S. 529 ff., insbesondere S. 586.

religiöse Vollkommenheit des Herrn als eine Gabe in Analogie mit anderen hervorragenden menschlichen Gaben zu erklären unternimmt, so geräth das Ideal in Gefahr, seine unbedingte Bedeutung für alle zu verlieren. Die religiöse Begabung erscheint dann als eine neben anderen hergehende und wie künstlerische, philosophische Begabung ihrer Inhaber eben nur für andere künstlerisch, philosophisch angelegte Persönlichkeiten zum Ideal oder Vorbild zu stempeln vermag, so ist zu fürchten, daß der Herr am Ende auch nur für religiös angelegte oder gestimmte Naturen als maßgebendes Ideal erscheint. Es ist das freilich eine Frage, die auch früher, schon bei Gelegenheit der durch das Strauß'sche Leben Jesu hervorgerufenen Debatten, zur Erörterung kam und die ihre entschiedenen Schwierigkeiten hat, in wie weit die religiöse Anlage im biblisch-theologischen Sinne ein Charisma ist. Wie immer man indes die vorliegenden Thatsachen zurechtzulegen versuchen möge, das muß doch ohne Zweifel festgehalten werden, daß das religiöse Verhalten nicht zu den Seiten des menschlichen Geisteslebens gehören kann, deren Entwicklung und Ausbildung nur einzelnen, besonders angelegten Persönlichkeiten zugemuthet werden könnte. Das Verhalten zu Gott bleibt allgemeine, göttliche Forderung an jedermann und das Ideal dieses religiösen Verhaltens auch für alle Menschen unbedingt gültig. In diesem Falle aber scheint es, daß entweder die Möglichkeit des normalen religiösen Verhaltens in jedem Menschen vorhanden sein muß, oder wenn nicht, daß dann auch dasselbe nicht etwa nur in Folge einer besonderen Begabung hergestellt werden kann, sondern nur durch eine besondere göttliche Wunderthat, welche den, in dem dieses religiöse Verhalten in seiner Normalität realisirt ist, auch metaphysisch außerhalb der Reihe der gewöhnlichen Menschen stellt, während im ersteren Fall die Normalität des Verhaltens nur das Verdienst dessen sein kann, bei dem sie sich findet, wie das auch die Voraussetzung der ebjonitischen Theorien vor Augustin entschieden war. Wenn der moderne Rationalismus nun auch den Begriff des Verdienstes fern zu halten bemüht ist, so bleibt doch auch auf seinem Standpunkte die Normalität Christi jeden Falls eine erst am Ziele seiner sittlichen Entwicklung erreichte, also doch aus einem anfänglichen

Ueberwiegen sinnlicher Antriebe heraus geborene. Vom Pelagianismus kommt keine ebjonitisirende Theologie ganz los. Dies zeigt sich uns auch auf dem dritten Punkte, den wir zu besprechen haben, den Bedingungen der sittlichen Lebensführung im Zusammenhang mit der Soteriologie.

III.

Mehr noch als von dem Vorwurf des Ebjonitismus, ist der moderne Rationalismus bemüht, sich von dem Verdacht des Pelagianisirens rein zu erhalten. Daß ohne göttliche Gnadenwirkungen eine sittliche Lebensführung nicht möglich sei, wird nicht geleugnet werden. Aber es kommt hier alles auf die näheren Bestimmungen an. Wir werden vorab hier sagen dürfen, daß die pelagianische Auffassung der sittlichen Entwicklung ihren tiefsten Gegensatz nur in einer tieferen Auffassung der Soteriologie findet. Dies war offenbar der Mangel auch des Augustin'schen Kampfes, daß die Soteriologie noch so wenig entwickelt war. Die gratia in ihrer Loslösung von dem Werke Christi, verflüchtigt sich entweder in den allgemeinen Begriff göttlicher Machtwirkung, die schließlich die ganze Bedeutung der Erlösung bedroht, oder aber, wenn sie an die Kirche und ihre Heilsmittel gebunden wird, ohne Nachweis des inneren Zusammenhangs mit dem Werke der Erlösung, wird diese Bindung zu einer willkürlichen, magischen. Nur wenn die Mittheilung der Gnade, als von dem Werk Christi abhängig, aufgezeigt wird, empfängt der Pelagianismus seinen eigentlichen Todesstoß. Nun aber dürfen wir als Eigentümlichkeit des modernen Rationalismus wol das bezeichnen, daß ihm die Soteriologie aufgeht in der Heilsaneignung, das heißt eben, daß die Mittheilung der Gnade bei ihm nicht an einer Leistung des Herrn ihre nothwendige Voraussetzung hat, sondern, daß Christus nur als das Organ der göttlichen Gnade anzusehen ist. In klarster Weise hat in dieser Beziehung schon die Schleiermacher'sche Glaubenslehre sich ausgesprochen. Man darf nur die Inhaltsangabe ansehen, welche das Geschäft Christi in den beiden Sätzen erschöpft: „der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf und dies ist seine erlösende Thätigkeit" (§ 100) und: „der Erlöser nimmt

die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit" (§ 101), so weiß man schon zum voraus, bei welchem Resultate schließlich die ganze Dialektik ankommt, in welcher die altkirchlichen Lehrsätze verarbeitet werden. Es ist die aus dem oben besprochenen Gottesbegriff nothwendig folgende Consequenz, welche auch die Nachfolger Schleiermachers hindert, in dieser Beziehung irgendwie von seiner Tradition abzuweichen. Am klarsten hat auch hier Pfleiderer den Thatbestand ausgesprochen, wenn er (Die Religion, Bd. I, S. 386) geradezu sagt: „Wir haben hiemit als das Wesen der Offenbarung jenen inneren Erlösungs- und Versöhnungsproceß dargestellt, welchen man gewöhnlich unter dem Titel der Heilsaneignung nur als Wirkung der Offenbarung aufzufassen pflegt, wogegen diese selbst an und für sich etwas wesentlich anderes, außerhalb alles Bereichs unserer eigenen Erfahrung in einer fernen Vergangenheit vorgegangenes sein soll." Und noch schärfer wird weiterhin behauptet, daß die Begründung des Heils auf eine einmalige Erlösungsthat und das Verlangen des Glaubens incompatible Dinge seien. „Ist nämlich", wird gesagt, „das historische Heilswerk Christi hinreichend zum Heil, so kann vom Menschen nichts weiter verlangt werden als der Glaube im Sinn der theoretischen Zustimmung zu jenem, von Gott geordneten und außerhalb des Menschen in's Werk gesetzten Heilsweg; jede sittliche Qualität, die in den Glauben hineingelegt, jedes sittliche Thun, das vom Glauben gefordert würde, erscheint hiebei folgerichtigerweise als eine, nicht nur überflüßige, sondern sogar gefährliche Zuthat, weil dadurch die Vollgenügsamkeit der objectiv-historischen Heilsursache, des Werkes Christi, gefährdet wäre:" Wir können nun zwar kaum glauben, daß dieser angebliche Widerspruch zwischen der Allgenugsamkeit des Verdienstes Christi und einem über das Moment der bloß theoretischen Zustimmung hinausreichenden Glaubensbegriff die größte Schwierigkeit sein soll, an welcher die kirchliche Lehre von der Versöhnung scheitern müßte. Ein Glaube, der eine fremde Leistung sich zueignet, als ihm gültig — meinetwegen auch nur theoretisch — anerkennt, aber darum, weil er von der eigenen Schuld und Strafwürdigkeit überzeugt ist, ein solcher Glaube wäre schon um des zuletzt genannten Moments

willen kein sittlich indifferenter, werthloser, ohne daß doch irgendwie der Vollkommenheit des Verdienstes Christi dadurch derogirt wäre. Indes handelt es sich uns hier ja nicht um die rein dogmatische Frage, die ja freilich gerade bezüglich dieser centralen christlichen Lehre in allewege zu den schwierigsten gehört, die es geben kann. Wir haben ja nur die ethischen Consequenzen in's Auge zu fassen. Und da mag eben die Bemerkung über den Glauben uns weiter leiten.

Der Glaube im evangelischen Sinne kann gewiß nie ohne sittliche Qualität sein, aber eine Tugend kann er doch primo loco wol nicht ganz genannt werden, dazu wird er erst, wenn er sich mit seinem Inhalte erfüllt hat. Zunächst ist er eben die reine sittliche Receptivität, ruhend auf dem Gefühl der völligsten ethischen Dürftigkeit. Ein solcher Glaube hat nur einen Sinn, wenn die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur klaren Erkenntnis gekommen ist. Darum wurde oben schon gesagt, daß der Gegensatz gegen eine pelagianische Ethik seine schärfste Ausprägung erst in der genaueren Bestimmung des Werkes Christi empfange. Der Stand des religiösen und ethischen Bewußtseins ist viel weniger von der Entscheidung der Frage abhängig, ob der letzte Grund alles sittlichen gottwohlgefälligen Thuns in einer göttlichen Gnadenmittheilung oder in der natürlichen Kraft des menschlichen Geisteslebens liegt — so bedeutsam dieser Unterschied immer sein mag — als vielmehr von der verschiedenen Auffassung des Glaubens, davon, ob der Glaube zunächst als Receptivität bestimmt, oder sofort als Tugend bestimmt wird, welche als solche vor Gott ihren Werth hat. Im ersteren Falle ist die Möglichkeit gegeben, neben voller Selbstverurtheilung und immer schärferer Erkenntnis der eigenen Schuld und Sünde, doch der Gnade Gottes zu genießen, im Friedensstande mit ihm sich zu befinden und die in solchem Friedensstande liegenden ethischen Antriebe wirken zu lassen; während im anderen Falle dieser Friedensstand immer von dem thatsächlichen Fortschritt des sittlichen Lebens abhängig bleibt und darum die Versuchung sich nahe legt, den sittlichen Bestand des eigenen Lebens höher zu taxiren und damit die Idealität göttlicher Forderung abzuschwächen. Wenn der moderne Rationalismus ohne Zweifel

dadurch, daß er nicht, wie sein älterer Vorgänger, von der Voraussetzung der Güte menschlicher Natur der sittlichen Autarkie derselben ausgeht, sich für die ethischen Mängel ein offeneres Auge bewahrt hat, so findet sich doch in seinen Prämissen kaum eine Veranlassung zu dem vollen „Armensündergefühl", das uns in den schönsten und edelsten Blüten des evangelischen Kirchenliedes so mächtig entgegentritt und demselben seinen eigentümlichen Duft verleiht. Daß dieses Gefühl auf die ganze weitere Gestaltung des ethischen Lebens einen Einfluß ausüben muß, dürfte kaum noch eines besonderen Beweises bedürfen, daß eben daher jene Gebrochenheit stammt, welche Strauß einst als eigentümliches Merkmal eines Paulus, Augustin, Luther im Gegensatz zu Christus bezeichnete, liegt auf der Hand. Das Aergernis des Kreuzes tritt eben in dieser fortgehenden Selbstverurtheilung besonders an den Tag, wie umgekehrt auch wieder jene — man möchte sagen — herausfordernde Keckheit der eigenen Heilsgewißheit an diesem Punkte hängt. Wenn die Beziehung auf eine geschichtliche Erlösungsthat nicht als Complement der Mangelhaftigkeit des eigenen Thuns erscheint, so kann auch das sittliche Thun sich ohne eine solche ausdrückliche Beziehung auf Christus befriedigend gestalten, vollends wenn dieser Christus nicht als eine, zu fortdauerndem persönlichem Verkehr mit den einzelnen, befähigte und in Herrlichkeit fortlebende Person geglaubt wird, und wir sehen sofort die Bedeutung des historischen Christus in Schwanken gerathen, was auch nur consequent ist, nachdem einmal die Sünde aus einem geschichtlichen Accidens zu einem wesentlichen Ingrediens der menschlichen Natur geworden ist. Die Bedeutung des geschichtlichen Christus kann ja nur darin bestehen, daß er der Anfänger einer sittlichen religiösen Regeneration der Menschheit ist, daß von ihm ein neuer „Geist" ausgeht, aber ein Geist doch nur in demselben Sinne, in welchem ein solcher von jedem bedeutsamen Menschen sich verbreitet, der Geist als eine die einzelnen, welche in Berührung mit demselben kommen, in ihrem Denken und Wollen unwillkürlich bestimmende oder wenigstens mit bestimmende Macht. Dieser Geist, welcher zunächst sich in der geschichtlichen Wirksamkeit des Herrn geltend machte, ist nun voll und ganz auf die von ihm ausgegangene Gemeinschaft übergegangen, ohne daß

eine von oben her übernatürlich eintretende Reaction gegen etwaige Verfälschungen dieses Geistes möglich wäre außer sofern in jeder originalen Persönlichkeit auch in den auf dem religiösen Gebiete wirksamen, zugleich eine neue Mittheilung göttlichen Geistes wirksam wird. Der Glaube, im Sinn des modernen Rationalismus, kann nun nur die Hingabe an diesen, die christliche Gemeinschaft beherrschenden Geist sein, und wenn dieser Geist auch stärker und voller als in den späteren Geistesproducten der christlichen Gemeinschaft in den ältesten Urkunden pulsiren mag, so ist doch am Ende auch ohne bewußtes Eingehen auf diese Urkunden eine solche Hingabe an den Geist Christi möglich, eben sofern der letztere ja die unwillkürlich alle Anschauungen beherrschende Macht ist. Der Glaube ist in vollem Werthe auch beim „unbewußten" Christentum möglich. Dieser Glaube aber ist rechtfertigend, sofern die Macht dieses Geistes die Gewähr der sittlichen Vollendung gibt. Wer einmal von den Principien christlicher Ethik sich hat durchdringen lassen, sich der Wirkung des christlichen Gemeingeistes nicht entzieht, hat damit auch die Gewißheit schließlicher Ueberwindung der ihm anhaftenden Unvollkommenheiten.

Der Unterschied zwischen dem modernen und dem älteren Rationalismus liegt auch hier wieder nur in der Stellung zur Gemeinschaft. Während der letztere das Individuum schlechterdings isolirt und von einem Einfluß anderer anders als auf dem Wege des Beispiels nichts weiß, trägt der erstere in der Anerkennung eines imponderabeln, den Menschen bestimmenden Einflusses der Gemeinschaft ein mystisches Element herzu. Während der ältere Rationalismus im Glauben nur den „guten Willen" sieht, der die Unzulänglichkeit der Ausführung zudeckt, die „gute Gesinnung", welche die einzelnen Unvollkommenheiten überwiegt, sieht der moderne Rationalismus im „Glauben" das Mittel der Verbindung des Einzelnen mit Christo und der von ihm ausgehenden Gemeinschaft, und in diesem Geist der Gemeinschaft die Ergänzung der eigenen Unvollkommenheit.

Sieht man von dieser Vermittlung des Geistes- und des Gemeinschaftslebens ab, so bleibt auch für den modernen Rationalismus keine andere Bedeutung des Herrn und seines Todes übrig, als die

vorbildliche, symbolische, und es ist die sittliche und religiöse Erneuerung des Einzelnen, doch wieder die eigene That, deren der Mensch sich um so gewisser freuen darf, als ja in Gott selbst keine Veränderung seiner Stellung zu uns vor sich gehen kann, die Rechtfertigung also ein wesentlich immanenter Proceß ist. Je mehr die forensische Bedeutung der Rechtfertigung bei dem völligen Zusammenfallen von Heilserwerbung und Heilsaneignung in Wegfall kommen muß, desto mehr tritt der pelagianisirende Zug dieser Anschauung hervor, der doch nur durch eine leichte mystische Hülle verdeckt ist. Ist der Glaube an sich, und abgesehen von seinem Object, die Quelle neuen Lebens, und ist der Glaube in diesem Sinn doch nichts anderes als die Selbstgewißheit im religiösen Sinne, so ist doch die ganze Erneuerung wieder im letzten Grunde die That des Menschen selbst, und handelt es sich um keine Veränderung des Verhältnisses Gottes zu uns, sondern nur um Veränderung unseres Verhältnisses zu ihm, so ist es auch, wie Pfleiderer deutlich ausspricht, nicht möglich, der Seligkeit anders theilhaftig zu werden, als in dem Maße der fortschreitenden sittlich-religiösen Veränderung, und wenn diese Seligkeit auch in der Erfahrung der Liebe Gottes stehet, so ist diese Erfahrung doch keineswegs eine demütigende, beugende, denn man weiß ja, daß diese Liebe an sich ganz unveränderlich ist, und daß es nur das eigene Verdienst ist, wenn man sie heute besser empfindet als gestern. Ist aber die Seligkeit vom eigenen Thun, von der sittlichen Ausgestaltung des eigenen Lebens abhängig, so ist zwar der Gefahr vorgebeugt, daß man in sittlichem Quietismus einfach mit dem ausschließlich religiösen Verhältnis sich begnügen läßt, aber man steht auch in Gefahr, den vollen sittlichen Idealismus darüber zu verlieren. Der Widerspruch zwischen der christlichen Forderung der Selbstverleugnung und der natürlichen Selbstsucht des menschlichen Herzens kann nur ertragen werden, wenn einerseits dieser Widerspruch das Gefühl der ungehemmten Gemeinschaft mit Gott nicht aufheben, andererseits die Lösung des Widerspruchs durch göttliche Gnadenthat erwartet werden darf. Ist aber das Subject darauf angewiesen, diesen Widerspruch in eigener, wenn auch durch den mystischen Einfluß des Gottesbegriffes erhöhter Kraft zu suchen, so wird unwillkürlich theils die Bedeutung

der Mißachtung des göttlichen Gesetzes unterschätzt, theils der Ernst der Forderung abgeschwächt werden.

Es dürfte kaum möglich sein, die Prämissen der römischen Dogmatik auf diesem Punkte sich anzueignen und die Consequenzen abzulehnen. Glaubt sich der moderne Rationalismus auch gegen römische Consequenzen dadurch ja ganz besonders gesichert, daß auch ihm der Werth der Handlung wesentlich in die begleitende Gesinnung fällt; ist er geneigt, mit dem älteren Bruder in der guten Gesinnung schon einen Grund der Rechtfertigung zu sehen, so wird er doch andererseits in den einzelnen Leistungen wieder eine Bürgschaft für das Vorhandensein des Glaubens in seinem Sinne suchen müssen, und je weniger er ein religiöses Thun in seiner Besonderheit neben dem sittlichen anzuerkennen gemeint ist, desto mehr wird ihm doch in praxi wieder die religiöse Anforderung an den Menschen zusammenfallen mit den Forderungen, welche vom Standpunkt des empirischen sittlichen Niveaus der Menschheit gestellt werden. Wenn es nun allerdings zu den schwierigsten Aufgaben der kirchlichen Lehre gehört, die volle Zuversicht des Menschen auf die geschehene Rechtfertigung zu nähren, die ganze Idealität göttlicher Forderung festzuhalten und doch die sittliche Trägheit und Gleichgültigkeit zu bekämpfen, den religiösen Quietismus nicht aufkommen zu lassen, so muß dagegen eine Anschauung, welche an das eigene Selbst und sein Thun als die wesentliche Bedingung des Gott wohlgefälligen Lebens appellirt, gerade zur Stärkung dieses eigenen Selbst, in dessen Negation die christliche Ethik ihre schärfste Spitze hat, wieder beitragen. Wir werden auch vielleicht sagen dürfen: wenn in dem Kampf wider grobe, sittliche Verirrungen der moderne Rationalismus einen, den einseitig religiösen Quietismus oft beschämenden Ernst entfaltet, so nimmt er, namentlich auch in Beurtheilung concreter Persönlichkeiten eben auf diese Forderung tiefster Selbstverleugnung weniger Rücksicht. Der Gedanke der Wiedergeburt kommt nicht zum vollen Ausdruck. Auch wenn eine lutherische Ethik sich gegen die Ansicht verwahren wird, als wäre die rohe methodistische Forderung einer empirisch und zeitlich bestimmbaren Veränderung des Verhältnisses zu Gott die nothwendige Consequenz evangelischer Rechtfertigungslehre, ja wenn die specifisch lutherische

Ethik eine unter Umständen bedenkliche Tendenz hat, im Gefühl der Rechtfertigung recht weltoffen zu sein; unmöglich wird sie darauf verzichten können, das Moment der Selbstdemütigung als Ingrediens der sittlichen Thätigkeit zu fordern, zu verlangen, daß das Subject es als eine besondere Aufgabe erkenne, neben den positiven sittlichen Aufgaben sich auch negativ gegen die natürlichen Triebe zu wenden. Auch in der Zeit, in welcher die kirchliche Theologie im einseitigen Treiben des „Christus für uns" die Pflicht des Mitsterbens mit ihm ganz beiseite setzte, gab sie doch in der Theorie die Forderung des tiefsten Schmerzes über die Schuld der noch anhaftenden Sünde nicht auf, und sofern der Pietismus auch innerhalb der lutherischen Kirche die Aufgabe des thatsächlichen Mitsterbens wieder mehr in Erinnerung brachte, stand er keineswegs im Gegensatz zu dem evangelischen Grundprincip. Ist auch die lutherische Ethik davon durchdrungen, daß das Natürliche nicht der gerade Gegensatz ist gegen das Geistliche, so daß es eigentlich verneint werden müßte durch das letztere und die Sittlichkeit nur in der Negation des Natürlichen bestünde, hat sie vielmehr die natürlichen Verhältnisse und Ordnungen von Anfang an als von Gott gesetzte anerkannt, die eben darum durch den christlichen Geist durchdrungen und vollendet werden sollen, so darf sie doch nie vergessen, daß wie in den persönlichen Anlagen und Kräften der individuellen Menschennatur, so auch in den allgemeinen Verhältnissen und Anstalten Reize und Versuchungen zum Bösen sich finden, die erst überwunden sein müssen, ehe der Christ sich positiv auf sie einlassen kann. Dieses Moment der Negation aber tritt in der rationalistischen Ethik nothwendig sehr zurück. Hat der Schmerz über die Schuld eigentlich keine Stelle mehr, ist es nicht eine besondere Aufgabe, die Gnade Gottes zu gewinnen dem Gefühl der Schuld gegenüber, sondern sinkt die Schuld von selbst dahin in dem Maße, als der Geist der Natur Herr wird, so kann es auch keine eigentümlich sittliche Aufgabe mehr sein, sich von dem eigenen natürlichen „Ich" mit seinen Trieben abzulösen. Die Askese nach ihrer negativen Seite als Verzicht auf an sich nicht unsittliche Dinge, nur zum Behuf der tieferen Ueberwindung der eigenen Sünde, findet hier keinen festen Boden. Freilich hat ja der Rationalismus in

Kant eine Form angenommen, die rigoristisch genug der ganzen Ethik einen negativen Charakter aufdrückte, und Kant selbst hat den christlichen Sprachgebrauch von dem Strafleiden des Herrn, von Wiedergeburt und Erneuerung wohl zu verwerthen gewußt. Aber ein solcher Rigorismus, der nicht auf dem Boden eigentümlich christlicher Soteriologie gewachsen ist, wird nothwendig zuletzt in einem leeren sittlichen Pathos endigen, wie der Stoicismus in der alten Welt. Und auch wo unser moderner Rationalismus etwas von der schärferen Kant'schen Art an sich trägt und ein tieferes Mistrauen gegen die natürlichen Triebe im Menschen selbst verräth, kommt es doch in Wahrheit nicht zum vollen Ernste, denn die Spannung zwischen dem natürlichen Triebleben und einem scharfen, dasselbe negirenden „du sollst", hält das menschliche Gemüth nicht aus, wenn es nicht an der Erfahrung persönlicher Gottesliebe eine Macht besitzt, kraft deren es ebenso diese Negation vollziehen, als den Mangel des Vollzugs ergänzen kann. Auf sich selbst oder die mehr mystisch im eigenen Herzen sich spiegelnde Gottesliebe angewiesen, wird das menschliche Gemüth sich immer wieder den rigoristischen Forderungen, welche die tiefsten Naturtriebe negiren wollen, dadurch zu entziehen suchen, daß es diese Forderungen abschwächt oder die eigenen Leistungen zu ungebürlich hohem Werthe anschlägt. Hier liegt die Gefahr für den modernen Rationalismus zu einer falschen Idealisirung des menschlichen Thuns — zu jener Idealisirung, die unwillkürlich auch die Leistungen auf ganz anderem Gebiete, als auf dem eigentlich sittlichen zur Ausgleichung des Deficits auf diesem letzteren herbeizieht — die Gefahr jener Idealisirung, die nicht nur damit sich begnügt, die Einmischung persönlich sittlicher Gesichtspunkte in die Beurtheilung der dichterischen oder wissenschaftlichen Verdienste menschlicher Geistesheroen abzuwehren, sondern welche auch die Person dieser Geistesheroen selbst, eines Goethe, Humboldt, gegen die Anlegung eines solchen rigoristischen Maßstabes zu schützen bemüht ist. Die Vermischung von Bildung und Sittlichkeit im umgekehrten Sinne droht von hier aus einzureißen, und während man auf der einen Seite einer todten Orthodoxie sich erwehren zu müssen meint, deren sittliche Früchte mit den religiösen Prätensionen in großem Misverhältnis stehen, läuft

man Gefahr, in der weltlichen Bildung ohne weiteres doch ein Zeichen sittlicher Gesundheit zu sehen, und während man den Pharisäismus des Orthodoxen, der seine Gerechtigkeit im Blute Jesu Christi sucht, anklagt, läuft man Gefahr, den ganz gemeinen Pharisäismus des bei aller Unvollkommenheit, die man zugibt, doch seiner sittlichen Rechtschaffenheit bewußten natürlichen Menschen zu entschuldigen. Sollten sich wirklich diese beiden „Pharisäismen" als Scylla und Charybdis gegenüberstehen, durch welche die Praxis schwer das rechte Fahrwasser zu gewinnen vermag, in thesi wenigstens dürfte die Soteriologie der kirchlichen Lehre eher einen Schutz dagegen gewähren mit ihrem Verlangen völliger Selbstdemütigung, mit ihrer Behauptung, daß ohne direkte Beziehung auf das historische Factum der Sühne die Erlangung der Gerechtigkeit nicht möglich sei, als die Lehre vom unbewußten Christentum, die den Menschen von der Nothwendigkeit jener persönlichen Demütigung an der Person des Gekreuzigten entbindet und sich begnügt, die Sittlichkeit insgemein dem christlichen Geiste zuzurechnen, der von dem geschichtlichen Erlöser und seiner Gemeinde ausgeht. Wenn doch ohne Zweifel die Predigt vom Kreuz der Mittelpunkt des historischen Christentums geworden ist, so kann auch die Ablösung von diesem Mittelpunkt nicht ohne spürbare Nachwirkung auch auf das ethische Gebiet sein. Das Colorit auch materiell gleichartiger sittlicher Thätigkeit wird doch ein wesentlich anderes, je nachdem diese Handlung als das Erzeugnis der Dankbarkeit eines im tiefen Schuldgefühl stehenden Herzens erscheint, oder als das Ergebnis eines den bloßen Naturtrieben gegenüber sich fest behauptenden Willens, der höchstens durch die Mystik einer etwas pantheistisch schillernden Gottesliebe durchleuchtet ist. Und diese Verschiedenheit des Colorits wird um so weniger irrelevant sein, je gewisser doch nach der Behauptung des Rationalismus selbst das ethisch Werthvolle und Bedeutsame nicht in dem äußeren Erfolg der Handlung, sondern in der innerlichen Motivirung ruhen muß. Und es will uns scheinen, daß das oft verspottete „Armesünderbewußtsein" da, wo es sich in heuchlerischer Weise geltend macht und mit einer unlauteren Ostentation hervortritt, nur darum so überaus widerwärtig ist, weil dieses Bewußtsein, wo es echter

Art ist und gepaart mit jenem anderen Gefühl tiefer Dankbarkeit für erfahrene göttliche Liebe das Handeln durchdringt, auch den feinsten ethischen Duft bildet. Im Zusammenhang mit dieser inneren Stellung des einzelnen Christen zu Christo, als dem Gekreuzigten, steht seine Stellung zur Gemeinschaft. Wir fassen die hier sich ergebenden ethischen Differenzpunkte zusammen mit den Differenzen über die Lehre von der Kirche.

IV.

Da muß ich denn freilich zu allererst fragen, wie doch der Unterschied zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Auffassung von der Kirche zu bestimmen sein möchte, da trotz der täglich in ihrem Gegensatz hervortretenden Consequenzen eine klar Darstellung der verschiedenen Grundsätze selbst seltener zu finden ist. Wir sind gewohnt, die evangelische und die katholische Auffassung einander gegenüberzustellen, aber weniger uns Rechenschaft zu geben über die Consequenzen, welche der moderne Rationalismus für den Kirchenbegriff hat. Und doch, so gewaltig die Differenz zwischen dem Protestantismus und Romanismus gerade auf diesem Punkte ist das ist doch nicht zu leugnen, daß diesen beiden letzteren Anschauungsweisen dem Rationalismus gegenüber mindestens eine Position gemeinsam ist — der Glaube an den übernatürlichen Charakter der Kirche. Fällt dem Romanismus das Hauptgewicht auf die äußere Gestalt, dem Protestantismus auf den Gehalt, ist jenem die Kirche überall da und nur da, wo Papst und Bischöfe sind, diesem überall da und nur da, wo Wort Gottes und Sacramente sind: darüber sind beide doch wieder einig, daß die Kirche nicht das Naturproduct des religiösen Geistes ist, sondern eine übernatürliche Schöpfung. Wenn der Protestantismus auch bei der empirischen Kirchengestalt die Einwirkung menschlicher Willkür nicht leugnet, vielmehr davon ausgeht, daß diese äußere Gestaltung der menschlichen Freiheit sei großentheils anheimgestellt worden, so ist er doch einmal darüber gewiß, daß die ecclesia proprie dicta als Leib des Herrn Product des heiligen Geistes, daß so zu sagen die innere Organisation durchaus göttlich bestimmt sei und daß auch die empirische Kirche nur in der Gemeinsamkeit des Bekenntnisses zu einer übernatür-

lichen Wahrheit ihren Halt habe. Gemeinsam ist ferner beiden Kirchen die Auffassung, daß die Kirche in einer bestimmten Beziehung zum Reich Gottes steht. Wenn auch die Identificirung beider Begriffe, wie sie namentlich seit Augustin in der römischen Kirche herrschend geworden ist, einen Grundirrtum der katholischen Glaubenslehre bildet und ein Hauptverdienst der Reformation darin besteht, daß sie zur Unterscheidung beider Begriffe Anstoß gegeben hat, so war es doch auch die Voraussetzung der evangelischen Glaubenslehre, daß die Kirche, ich möchte sagen, einen Kern des Reiches Gottes bilde. Sofern das letztere in freilich sehr mangelhafter Weise nur als transscendentes jenseitiges aufgefaßt wurde, bildete doch die Kirche gewissermaßen die nothwendige Vorhalle für die, welche in das Gottesreich kommen wollten. Als man seit Bengel dem biblischen Gedanken des Reiches Gottes wieder mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden begann und sich die Diesseitigkeit desselben klarer machte, gieng man doch davon aus, daß die constitutiven Factoren der Kirche, Wort und Sacrament, auch die nothwendigen und wesentlichen Mittel zur Herstellung des Reiches Gottes seien. Dieser Anschauung hätte an sich die Rothe'sche Idee von dem Aufgehen der Kirche in den Staat nicht widersprochen, wenn unter dem Staat nicht der empirische, sondern der durch das persönliche Eingreifen des Herrn aufzurichtende Staat, wenn das vollendete Gottesreich und die Kirche als vorläufige, wenn auch sehr mangelhafte Organisation des Gottesreiches hätte verstanden werden wollen. Durch Beziehung auf den empirischen Staat aber erhielt dieser Gedanke eine Wendung, welche auch auf evangelischem Boden zu einer Entgegensetzung von Staat und Kirche führen mußte. Auch ohne daß der Staat seinerseits das Wort Gottes zum Princip seiner Gesetzgebung und zur Richtschnur seines Handelns machte, sollte die Kirche, die sich als Trägerin desselben wußte, auf den Einfluß verzichten lernen, welchen sie auf wichtige Gebiete, Ehe, Schule ꝛc. übte. Die Consequenzen dieser Anschauung finden wir am deutlichsten bei zwei neueren Theologen, bei Pfleiderer und Ritschl, ausgesprochen. Der erstere sucht, noch ganz auf Rothe'schen Bahnen gehend, zu zeigen, wie die Ethik sich am Ende von dem religiösen Boden, auf dem sie

gewachsen, losreiße, sich selbständig im Staat eine Organisation gebe und, die Kirche auf die Pflege des rein religiösen Elementes reducirend, zwar in einer gewissen, aber doch nur sehr relativen Selbständigkeit belasse. Freilich unterscheidet er sich schon dadurch zum voraus von Rothe, daß er nicht die eigentlich specifische Offenbarung in Christo anerkennt, nicht eine Offenbarung, aus welcher auch materiell sittliche Grundsätze abzuleiten wären. Darum ist sein Ideal auch nicht, wie das Rothe's, ein mit Bewußtsein in den Dienst Christi sich stellender Staat, der in allen seinen Functionen den specifischen christlichen Geist trägt, sondern die letzte Quelle aller sittlichen Regeln und Forderungen ist das Gewissen und die Vernunft, der Mensch selbst; aus der Religion entnimmt die Sittlichkeit nur die Motivirung. Daher bedarf der Staat, als die Organisation der Sittlichkeit in seiner Gesetzgebung, durchaus der Offenbarung nicht. Die Vorstellungen auf religiösem Gebiet haben überhaupt keinen objectiven Gehalt und darum wol auch die sittlichen Forderungen, welche der Christ in der Urkunde der Offenbarung findet, nur so weit ein Recht, als sie sich als Vernunftgebote nachweisen, auch als directe Forderung des Gewissens darstellen lassen [1]). In letzterer Beziehung unterscheidet sich nun Ritschl wesentlich von Pfleiderer, sofern er eben erweist, daß die von Christo gestellte Forderung allgemeiner Nächstenliebe eine rein übernatürliche sei, eine aus der Natur des Menschen selbst nicht zu erklärende. Sofern ihm aber die Kirche als solche eine rein religiöse Gemeinschaft ist, welche mit dem von Christo gegründeten Gottesreiche nichts zu thun hat, dieses letztere aber eben nur in dieser alle partikulären Motive überbietenden Nächstenliebe besteht, kommt er praktisch wieder auf das gleiche Resultat, daß nämlich die Kirche nicht eine dem Staat coordinirte Organisation sein kann, sondern lediglich eine Gemeinschaft im Staat, während ihm über letztere dann allerdings das Reich Gottes noch hinausgeht, aber als eine lediglich unsichtbare Gemeinschaft (Rechtfert. u. Vers., Bd. III, S. 244 ff.). Der Schleiermacher'schen Coordination von Staat, Kirche, Wissenschaft, freier Geselligkeit gegenüber faßt diese moderne Anschauung

---

1) Vgl. Pfleiderer, Moral und Religion, S. 48 ff.

nach Hegels und Rothes Vorgang den Staat als die allumfassende Form, unter der die übrigen subsumirt werden. Der Staat ist also eigentlich das Reich Gottes, das höchste Gut.

So gewiß nun eine derartige Anschauung ein volles Recht hat, einem Individualismus gegenüber, der für die Bedeutung der sittlichen Organismen eigentlich keinen Sinn hatte, so gewiß das Gleichnis des Herrn vom Sauerteig beweist, daß nach der Intention des Herrn selbst das Reich Gottes nicht in die Grenzen der Kirche eingeschlossen sein sollte, so dürfte doch diese Verlegung des Schwerpunktes des Reiches Gottes in andere Gemeinschaften als die Kirche leicht auch zu einer Alterirung der ursprünglich christlichen Anschauung auf ethischem Gebiet führen. Einmal ist es der Mangel aller natürlichen Gemeinschaften, daß sie eine Spannung zwischen Individualismus und Socialismus setzen. Die Bedeutung des Einzelnen für die Gemeinschaft läßt sich unmittelbar nicht nach dem eigentlich persönlichen Werthe des Individuums, nach seinem innersten Wesen bemessen, sondern nach den von seinen natürlichen Fähigkeiten abhängigen Leistungen und es steht eben darum auch die Befriedigung des Einzelnen in seinem Dasein nicht in geradem Verhältnis zu dem Wohlsein des Ganzen. Eine Ausgleichung in dieser Beziehung will eben das Reich Gottes bringen. Wenn auch das letztere der „Gaben" bei seinen Mitgliedern bedarf, die Gaben sich zum gemeinen Nutzen erzeigen sollen und diese Gaben der Natur der Sache nach ein verschiedenes Maß haben, so legt es doch das gleiche Gewicht auch auf die Treue, und jedes Glied desselben soll auch willkommen sein, und wenn das Reich Gottes auch im vollsten Maße die Hingabe von seinen Mitgliedern verlangt, auch die Hingabe des eigenen Lebens, so verheißt es auf der anderen Seite auch wieder dem Einzelnen das Leben, die vollste persönliche Befriedigung. Wo nun aber das Reich Gottes als zusammenfallend mit den natürlichen Gemeinschaften angesehen wird, wo es lediglich in einer Modification der letzteren, in einer Durchdringung derselben mit christlichem Geist gesucht wird, da ergibt sich auch die Gefahr, daß die Leistung gegenüber dem persönlichen Werthe überschätzt, die sittliche Vollkommenheit gegen die Gabe zurückgestellt wird. Der moderne Rationalismus hat eine Krankheitsdisposition zum Cultus

des Genius, zur Hervorhebung der Cultur gegenüber der einfältigen Treue und dem Bedürfnis nach persönlicher Befriedigung hat der moderne Rationalismus nur die Forderung der Hingabe und Aufopferung an das Ganze, an die Gemeinschaft entgegenzuhalten. Wol erkennt auch er in der religiösen Gemeinschaft ein Gegengewicht gegen diese Mängel der natürlichen Gemeinschaften an. Im Verhältnis zu Gott soll, wie Ritschl (Rechtfert. u. Vers., Bd. III, S. 578) schön ausführt, der Mensch als ein Ganzes sich bewußt werden, während er im Verhältnis zur Welt immer nur ein Theil ist; wol bietet der Rationalismus mit der Annahme persönlicher Unsterblichkeit auch die Aussicht auf eine Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit, wenn wir Kantisch reden wollten, oder von der persönlichen Befriedigung und der Hingabe an die Gemeinschaften, in die der Einzelne gestellt ist. Aber um bei dem letzteren anzufangen, so ist eine persönliche Glückseligkeit außerhalb der Gemeinschaft, in der man das Ziel seiner Arbeit gehabt, für die man gewirkt und sich hingegeben, eigentlich keine Lösung und der Mangel, daß der wahrhaft persönliche Werth auf dem Felde der eigentlich sittlichen Arbeit nicht genügend zur Geltung kommt, wird dadurch noch nicht in genügendem Maße ausgeglichen, daß in anderer Beziehung der Einzelne sich wieder in seiner vollen persönlichen Bedeutung anerkannt weiß. Soll nicht der in dieser mehr socialen Richtung des modernen Rationalismus zurückgedrängte Individualismus und Eudämonismus in bedenklicher Weise reagiren, so muß anerkannt werden, daß das Reich Gottes nicht an die Fortbildung der natürlichen Gemeinschaften anknüpft und nur in einer Umgestaltung der letzteren besteht, sondern eine Gemeinschaft eigentümlicher Art ist, deren Anfänge sich vielmehr in der Kirche finden müssen, welche eben nicht nur eine Verbindung zum Behuf der Ausübung des Gottesdienstes ist, sondern eine Gemeinschaft, die, wenn auch ohne eine durch unmittelbare göttliche That gestiftete Verfassung doch ihres göttlichen Ursprungs gewiß, auch eigentümliche ethische Ansprüche an ihre Glieder macht und sich selbst die Aufgabe der Welteroberung stellt. Sie will eine Gemeinschaft von Heiligen sein, die Geltung in ihr soll also principiell nicht nur von der Leistung, sondern von der persönlichen sittlichen Lebensgestaltung

abhängen. Diese Gemeinschaft will principiell eben eine Gemeinschaft von Geschwistern sein, die in der Liebe verbunden sind, wobei also die persönliche Hingabe und Aufopferung ihren Lohn in der Gegenliebe der anderen findet und das Wort des Herrn sich erfüllt, daß, wer um seinetwillen und um des Evangeliums willen Bruder und Schwester 2c. verlasse, es hundertfältig wiedernehmen darf, hier in der Zeit (Mark. 10, 30). Gerade auch in dieser Vorbereitung der vollkommenen Lösung zwischen Individualismus und Socialismus ist die Kirche wesentlich die Vorbereitung des Reiches Gottes, und so weit der letztere Begriff über den der Kirche übergreifen mag, wird doch nicht der Staat, sondern die Kirche der eigentliche Mutterschoß des Reiches Gottes sein.

Eine Ethik, die in den natürlichen, auf Weltaneignung und Weltbeherrschung gerichteten Gemeinschaften die höchste ethische Gestaltung sieht, wird immer in einem bedenklichen Schwanken sich befinden zwischen einem eudämonistischen Individualismus, mag derselbe mehr sinnlich oder mehr geistig gestaltet sein, und zwischen einem unnatürlichen rigoristischen Socialismus, welcher dem vollen Begriff der Persönlichkeit nicht gerecht wird.

Aber auch in einer anderen Beziehung noch macht sich die oben besprochene Differenz bezüglich der Vorstellung von der Kirche auf ethischem Gebiete fühlbar. Gibt es keine höhere Gemeinschaft als Staat und bürgerliche Gesellschaft, keine Gemeinschaft mit transscendentem Charakter, so bleibt auch in sittlicher Beziehung die höchste Aufgabe die Culturarbeit, die höchsten ethischen Ziele sind diesseitiger Art und durch diesseitige, empirische, leibliche und geistige Organisation des Menschen beschränkt; damit wird jenes hohe, idealistische, kritische Moment abgeschwächt, das im ursprünglichen Christentum entschieden vorhanden war. Es ist nicht nur von Strauß, es ist auch von Seiten des modernen Rationalismus auf die asketische Einseitigkeit des Urchristentums hingewiesen worden, und nach dieser Seite hin offen eine Discrepanz zwischen dem alten und dem neuen Christentum auf ethischem Boden eingestanden worden. So hat z. B. Cropp (Jahrb. f. d. Theol., Bd. XI, S. 95 ff.) nachzuweisen sich bemüht, daß das Mönchtum an den Aussprüchen des Herrn selbst seinen Anhaltspunkt habe und zwar nicht nur an

dem Wortlaut derselben, sondern auch an deren historischer Tendenz. „Wir sehen im Lichte der Geschichte, wie dies der Weg gewesen ist“, sagt er, „in einem sehr allmählich sich vollziehenden geschichtlichen Proceß von innen heraus die sittlichen Lebensgebiete zu erneuern und umzugestalten; wir würden aber vergeblich uns bemühen, die Voraussicht dieses Processes im Bewußtsein Jesu während seines irdischen Lebens nachzuweisen.“ Diese Auffassung scheint entschieden zu weit zu greifen. Es ist doch nicht nur das von Cropp selbst angeführte Gleichnis vom Sauerteig, das auf einen solch längeren geschichtlichen Proceß hinweist, es ließen sich wol eine ganze Reihe von Aeußerungen des Herrn nachweisen, welche eine ähnliche Anschauung hervortreten lassen, ich lege nur auf die danebenstehenden Gleichnisse vom Unkraut und Weizen und vom Senfkorn den Finger, ich erinnere an die durch kritische Bedenken doch kaum zu beseitigenden Aussprüche über den Eingang der Heidenwelt in das Reich Gottes. Aber je mehr eine genaue Schriftbetrachtung zu dem Ergebnis kommen dürfte, daß der Herr das Eingehen des Reiches Gottes in die Welt, einen geschichtlichen Proceß in Aussicht genommen, und daß die apostolische Zeit, sofern sie sich in diesen Proceß nicht zu finden wußte, hinter der Höhe der Erkenntnis des Herrn zurückblieb, desto wichtiger wird die allerdings nicht hinwegzuleugnende andere Seite in den Reden des Herrn, die das Reich Gottes allerdings als eine den natürlichen Gemeinschaften entgegenstehende sie schließlich ablösende darstellt. Sollten nun diese beiden Seiten als unvereinbar erscheinen? sollte die Lösung nicht eben darin liegen, daß das Reich Gottes in seiner Entwicklung zwar die natürlichen Gemeinschaften als Mittel zu seiner Realisirung gebraucht, aber sich nicht in ihnen verliert, und sollte darin nicht auch für die ethische Aufgabe des Christen der Wink liegen, daß er zwar zur Theilnahme an diesen natürlichen Gütern berufen ist, aber immer noch eine höhere Aufgabe hat? und sollte nicht darin eben das Recht, beziehungsweise die Pflicht auch eines ascetischen Verhaltens liegen? Ist die Organisation der empirischen Welt nicht das Höchste und Letzte, so muß es auch erlaubt, beziehungsweise geboten sein, gegen die natürlichen Güter — auch die geistigen eingeschlossen — eine unter Umständen kritische, negative Stellung

einzunehmen, Vater, Mutter u. s. w. zu verlassen. Die ganze Weltarbeit ist in gewissem Sinn dann doch eine Vorübung, und auch das unmittelbar nicht einem concreten Zweck in der irdischen Welt gewidmete Handeln kann sein sittliches Recht haben. Auch auf diesem Punkte ergibt sich, daß der moderne Rationalismus in Gefahr steht, eine wesentliche Eigentümlichkeit der christlichen Ethik, ihren über die empirische Welt hinausweisenden und damit ihren asketischen Charakter, zu verleugnen, daß dieser moderne Rationalismus, indem er die Weltflucht des Urchristentums corrigiren will, in Gefahr steht, zur Weltseligkeit zu verführen. Es wird sich dies noch weiter ergeben, wenn wir auf die letzte Seite des Gegensatzes übergehen, auf den Gegensatz bezüglich der Eschatologie.

V.

Auf keinem Punkte der Glaubenslehre tritt ja eben der Unterschied zwischen dem Rationalismus und der altchristlichen Glaubenslehre unverhüllter hervor, als gerade auf diesem. Die zahlreichen Versuche, die neuerdings gemacht worden sind, den Wiederkunftsgedanken aus dem Bewußtsein des Herrn auszuschließen und zu einem Misverständnis der urchristlichen Gemeinde zu machen, oder die Auferstehungshoffnung und die Erwartung einer großen Weltkatastrophe zu einer bloßen Form zu degradiren für die Hoffnung auf Unsterblichkeit überhaupt, haben bisher doch den Eindruck gemacht, daß eigentlich ihre Urheber selbst nicht ganz davon befriedigt seien und daß es doch mehr nur eine gewiß ehrenwerthe Scheu vor Antastung der Autorität des Herrn ist, die sie abhält, lieber rund heraus zu gestehen, daß hier ein unlösbarer Widerspruch vorliege und daß auch die Autorität des Herrn nicht stark genug sei, ein so schlechthin dem modernen Denken widersprechendes Dogma wie die altchristliche Eschatologie plausibel zu machen.

Zwar hält der theistische Theil unter den modernen Rationalisten, wie Pfleiderer und Keim, mit voller Parrhesie an der individuellen Unsterblichkeit fest, aber der Gedanke continuirlicher Entwicklung, wie er ursprünglich auf pantheistischem Boden gewachsen ist, hindert doch die Annahme eines doppelten Ausgangs und eines Endgerichts. Der Gedanke individueller Unsterblichkeit

nimmt eine durchaus apokatastatische Gestalt an. Die bisherige Entwicklung setzt sich fort bis zum Ziele einer befriedigenden Gottesgemeinschaft. Es dürfte schwer sein, mit dieser Auffassung die Impulse zu ersetzen, welche in sittlicher Hinsicht in dem Gedanken einer individuellen Verantwortlichkeit vor einem abschließenden Gerichte liegen. Die volle Bedeutung menschlicher Persönlichkeit, die uns schon durch den auch auf der theistischen Seite des Rationalismus herrschenden Gottesbegriff beeinträchtigt zu werden schien, erhält ihre volle Bedeutung nicht schon durch die ewige Fortdauer an sich, sondern erst in dem Glauben an eine solche directe Verantwortlichkeit vor Gott als dem Richter und seine mystische Gottinnigkeit, welche der moderne Rationalismus so gerne betont, welche aber leicht auch den Gedanken eines Zerfließens der individuellen Persönlichkeit in Gott nahe bringt und welche darum einer darauf basirten Ethik einen weichen Schmelz zu geben geeignet ist, bedarf gewissermaßen als Widerhalt des Ernstes der vollen, ethischen, persönlichen Verantwortlichkeit. Nur so wird es möglich sein, auch jene starke Gottesfurcht aufrecht zu erhalten, die alle Menschenfurcht überwindet und die Charaktere zu jener Härte stählt, die in der sittlich so leicht erschlaffenden Atmosphäre der Welt ihre Widerstandskraft behält. Wenn man mit dem Worte: *φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ* (Matth. 16, 28) nichts mehr anzufangen weiß, hat man auch keine rechte Basis mehr für das andere Wort: *καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι.* Nicht die Mystik hat die Reformationen gemacht, sondern Persönlichkeiten, welche ihrer vollen individuellen Verantwortlichkeit auch vor einem ewigen Richterstuhle eingedenk waren, vor einem Richterstuhle, den der Richterstuhl der Geschichte immer zu ersetzen vermag.

Diese moderne Eschatologie ist in ethischer Beziehung auch dem älteren Rationalismus gegenüber im Nachtheil. Wenn das Kant'sche Postulat der Unsterblichkeit von der Discrepanz sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit ausgeht, so erscheint die Unsterblichkeit als etwas sittlich bedeutsames, geeignet, dem sittlichen Leben einen wesentlichen Impuls zuzuführen. Bei dem Individualismus der älteren ratio-

nalistischen Ethik müßte auch die individuelle Fortexistenz viel wesentlicher sein. Der moderne Rationalismus, der das Individuum wesentlich in seinem Zusammenhang mit der sittlichen Gemeinschaft betrachtet, die individuelle Tugendbildung hinter die Berufswirksamkeit zurückstellt, kann aus der individuellen Unsterblichkeit viel weniger sittliche Motive ableiten. Das höchste Gut ist ja nicht eine in einer jenseitigen Welt zu erstrebende Harmonie zwischen ethischer Würdigkeit und Glückseligkeit, sondern der Organismus der irdischen sittlichen Gemeinschaften, die eben nur immer mehr mit sittlichem Gehalt erfüllt und normalisirt werden sollen. Wenn der Einzelne in seinem ganzen sittlichen Leben wesentlich an diese Gemeinschaften gewiesen und von ihnen bedingt ist, wie soll seine Postexistenz mit seinem diesseitigen sittlichen Leben vermittelt werden? Wenn das höchste Gut ein wesentlich diesseitiges ist, wie nimmt der Einzelne an diesem Gut noch theil, wenn er das Diesseits verlassen? ist eine Möglichkeit vorhanden, daß auch die abgeschiedenen Geister an der diesseitigen Entwicklung noch theilnehmen, oder treten dieselben wieder in ähnliche Gemeinschaften ein — und wenn das letztere — bilden diese jenseitigen sittlichen Gemeinschaften nur einen Nachklang der diesseitigen, haben sie nur eine schattenhafte Existenz, oder bilden sie eine höhere Existenzstufe, so daß die Arbeit an den diesseitigen Gemeinschaften nur eine vorbereitende Bedeutung hätte? Wir wären in der That begierig, einmal eine klare Antwort auf diese sich aufdrängenden Fragen zu vernehmen. Ohne Auseinandersetzung über diesen Punkt schwebt auch die ernstlichste Versicherung der individuellen Unsterblichkeit in der Luft. Mag man aus dem menschlichen Bedürfnis überhaupt, aus dem Verhältnis des Menschengeistes insbesondere sie deduciren und begründen, sie ist mindestens in sittlicher Hinsicht irrelevant, denn der Hervorhebung des concreten sittlichen Organismus gegenüber kann das individuelle Fortleben nur als schattenhafte, nicht wahrhaft werthvolle Existenz erscheinen, vollends wenn die Gemeinschaft mit Gott nur religiös nicht ethisch bestimmt und die Pflege der Gemeinschaft mit Gott nur das in den sittlichen Aufgaben Mitklingende oder ihr zur Voraussetzung Dienende sein soll. Das jenseitige Leben kann also für diesen Standpunkt nicht das eigentliche Ziel des ethischen Strebens sein. Einen himmlischen

Beruf im Sinne eines Berufes für eine bereits real existirende vollkommene Gemeinschaft kann es nicht wohl geben, vielmehr haben die irdischen Berufsaufgaben, diese dann im weitesten Sinn gedacht, ein volles Recht, das menschliche Interesse völlig auszufüllen.

Die hier hervorgehobene Schwierigkeit trifft die altchristliche Anschauung in ihrem rechten Verstand nicht. Wie für sie im Begriff des Reiches Gottes und der mit diesem Begriffe gegebenen vollkommenen persönlichen Gottesgemeinschaft Individualismus und Socialismus vermittelt sind, so auch Transscendenz und Diesseitigkeit. Das Reich Gottes ist beides, diesseitig und jenseitig. Es hat seine vorläufige Vollendung im Himmel und es strebt durch die irdischen sittlichen Gemeinschaften hindurch einer Weltvollendung entgegen, in welcher der Gegensatz von diesseits und jenseits durch göttliche Wunderthat wird ausgeglichen sein. Daß die schriftgemäße, relative Diesseitigkeit des Reiches Gottes der einseitigen Auffassung der Orthodoxie gegenüber, welche es nur als Jenseits zu fassen wußte, wieder hervorgehoben worden ist, an diesem Verdienst gebürt auch dem modernen Rationalismus sein gutes Theil; aber indem er nun das Diesseits ausschließlich betonte, entzog er auch dem ethischen Idealismus einigermaßen die Basis. Nur wenn unter neuen Existenzbedingungen für das einzelne Individuum die Möglichkeit voller ethischer Vollendung garantirt ist, kann an dasselbe auch mit Recht die Forderung gestellt werden, unablässig an der Erreichung sittlicher Idealität zu arbeiten und sich nicht schließlich auf einen Compromiß mit den unvermeidlichen Schwächen menschlicher Natur einzulassen, und nur wenn die sittlichen Gemeinschaften, in denen und an denen der Einzelne zu arbeiten berufen ist, die Garantie einer überweltlichen Vollendung haben, kann die einzelne Persönlichkeit auch in guter Zuversicht den diesseitigen Beruf erfüllen, ohne darum die Vorbereitung auf eine höhere Existenzstufe zu beschränken und ohne fürchten zu müssen, eine wenigstens für die eigene Persönlichkeit nicht mehr werthvolle Thätigkeit auszuüben. Die Zumuthung, welche der Rationalismus stellen muß, an der Realisirung eines höchsten Gutes zu arbeiten ohne Gewähr der persönlichen Theilnahme an dem realisirten höchsten Gut, muß entweder das Recht der Persönlichkeit überhaupt degradiren, die Per-

sönlichkeit lediglich zum Mittel für das objective höchste Gut machen, was sich in ethischer Beziehung stets durch eine eudämonistische Reaction rächen wird, in welcher das Individuum ebenso einseitig hinwiederum die sittlichen Gemeinschaften zum Mittel herabsetzt, oder muß er das Individuum auf die im Gewissen und Herzen sich kundgebende Befriedigung als Lohn verweisen, muß in dem von allem äußeren Leben absehenden inwendigen Glücke das höchste Gut aufzeigen, wodurch aber wieder die Bedeutung des sittlichen Organismus und der Culturarbeit abgeschwächt wird, abgesehen davon, daß jene stoische mystische Verweisung auf ein wesentlich inneres Glück, für welches die Herausgestaltung auch eines befriedigenden äußeren Zustandes gleichgültig sein soll, mit einem Grundtrieb des menschlichen Wesens in so harten Conflict kommt, daß die scheinbare Resignation entweder in weltverachtendem pessimistischem Selbstgenuß sich entschädigt oder im Verzicht auf thatsächliche Erfüllung der ethischen Forderung sich, so gut es geht, an den irdischen Gütern zu betheiligen sucht.

Es wird die Versuchung, diesen Antheil sich auch unter Verzicht auf die strengste moralische Selbstkritik zu sichern, eine um so größere sein, je mehr die Stimmung des modernen Rationalismus eine optimistische ist. Ist das Reich Gottes eine wesentlich innerhalb der gegenwärtigen Existenzformen zu realisirende Aufgabe, so ergibt sich als nothwendige Voraussetzung für eine teleologische Weltanschauung die Annahme eines wenigstens im großen Ganzen stetigen Fortschritts auch in ethischer Beziehung. Die Sünde ist, wie wir bereits oben gesehen, doch wesentlich das Nochnichtsein des Guten, wie es bei Leugnung einer geschichtlichen Entstehung der Sünde nicht anders sein kann. Das Gute ist also doch das eigentlich Mächtige, das alle Störungen und Irrungen, auch die Verkehrtheit des einzelnen Willens immer wieder Ueberwindende. Alle Natur- und Geisteskräfte sind nicht nur nach ursprünglicher göttlicher Absicht dem Guten zum Dienst gestellt, sondern sie tragen in ihrer eigenen Natur gewissermaßen eine Garantie dafür, daß sie zur Erreichung der höchsten ethischen Ziele mithelfen. Darum kommt auch die Welt wesentlich in ihrem positiven Verhältnis zum Reich Gottes in Anschlag. Sie ist schon *δυνάμει* das Reich Gottes, und wenn

sie auch nicht ohne die geschichtliche Thatsache der Erlösung zur ἐνέργεια kommen kann, so schließt sich doch das Reich Gottes in wesentlich positiver Weise an sie an. Es ist aber klar, daß eine derartige optimistische Anschauung sich nicht durchführen läßt, ohne die Gefahr einer Ueberschätzung des Werthes der Cultur für das ethisch-religiöse Leben einerseits und der Herabstimmung der ethisch-religiösen Forderungen andererseits. In letzterer Hinsicht erscheint der Begriff des unbewußten Christentums, den wir hauptsächlich Rothe verdanken, nicht ohne Bedenken. Wenn das religiöse Leben in letzter Beziehung doch das persönliche Verhältnis des Geistes zum persönlichen Gotte ist, läuft dann nicht die Anerkennung einer unbewußten Religiosität Gefahr, die höchste religiöse Aufgabe abzuschwächen, und wenn zur vollen ethischen Normalität auch die Bestimmtheit der Motive durch das höchste Ideal gehört, muß man nicht fürchten, daß mit einer solchen Anerkennung eines unbewußten Christentums auch die Gefahr einer Abschwächung der höchsten sittlichen Forderung verbunden ist? Mag auch das Verlangen, daß das unbewußte Christentum zum bewußten werde, oder richtiger, die Annahme, daß von selbst das unbewußte zum bewußten hinführe, daneben bestehen, so wird doch gerade diese letztere Voraussetzung es ruhiger ertragen, daß vorläufig dieses Ziel noch nicht erreicht wird.

Wie sodann eine Ueberschätzung des Werthes der Cultur für das sittliche Leben leicht dem modernen Rationalismus eignet, das spricht sich in der ganzen Stellung aus, welche im allgemeinen die Vertreter dieser Weltanschauung zu dem weltlichen Leben eingenommen haben. Wenn die Erfahrung vielfach den Eindruck zu bieten scheint, daß die Rousseau'sche Paradoxie von dem durch die Cultur verschuldeten Sittenverfall nicht ohne gute Begründung sei, so hat der moderne Rationalismus sich vielfach bemüht, die Verirrungen, welche in der Geltendmachung und ausschließlichen Verwendung der persönlichen Gaben und Kräfte zur Aneignung der Welt vorkommen, als nebensächlich zu behandeln und diese ganze Entfaltung einer einseitig die sinnliche Welt bearbeitenden Cultur zu idealisiren. Es tritt auch von dieser Seite die Gefahr heran, daß bei der Voraussetzung einer prästabilirten Harmonie der ethischen Function mit

den übrigen Geisteskräften die Entwicklung der letzteren bis zu einem gewissen Grad als vicarirend angesehen wird für einen Mangel in ersterer Hinsicht, die Gefahr, daß Geistesheroen von den strengen Forderungen der Privatmoral entlastet werden, oder daß mit Rücksicht auf das empirische Bedürfnis der höchsten irdischen Gemeinschaftsformen die Strenge sittlicher Anforderungen ausdrücklich verringert wird [1]).

Bei solcher optimistischen Auffassung wird auch die Grenze für die sittlich erlaubte Betheiligung an den durch die Cultur geförderten Genußmitteln im allgemeinen wol etwas weiter gesteckt. Wenn in unserer Literatur, im Theaterwesen namentlich, das sittlich Bedenkliche mehr nur als Schatten an einem im ganzen lichten Gemälde erscheint, so kann asketische Zurückhaltung um so weniger verlangt werden, als ja in ihrer Weiterbildung und Vollendung auch diese Dinge alle ein wesentliches Ingredienz bilden für das Reich Gottes. Die sittlichen Gefahren, welche mit den Dingen, die zur Cultur gehören, verknüpft sein mögen, können die Aufgabe, durch positives Eingehen auf dieselben auch das Reich Gottes zu fördern, nicht aufwiegen. Wenn im Unterschied von der asketischen Richtung des Pietismus die orthodoxe Richtung eine freiere Stellung zu diesen Dingen eingenommen hat, indem sie dieselben als ἀδιάφορα der Freiheit des Christenmenschen überließ, so hat allerdings der Rationalismus den Vorzug, daß er, das Gebiet der ἀδιάφορα einengend, auch Kunst und Wissenschaft, Handel und Gewerbe, die ganze Manigfaltigkeit dieser unter dem weitschichtigen Begriff der Cultur zusammengefaßten Thätigkeiten und Anstalten in engere Beziehung zu setzen suchte zu dem Reich Gottes und darnach die positiven Aufgaben des Christen für diese Gebiete mehr an's Licht stellte; aber indem er die wesentliche Normalität der Culturentwicklung voraussetzte, hat er auch versäumt, die Freiheit des Christenmenschen von diesen Dingen die kritische, mindestens auf Reinigung und Umbildung der natürlichen Cultur gerichtete Stellung des Christen

[1]) Vgl. die unser Thema in mehrfacher Weise beleuchtende Rede von Dr. Rümelin über das Verhältnis von Politik und Moral, Reden und Aufsätze, S. 144—170, in welchen vom Hegel'schen Staatsbegriff aus eine hier sich ergebende Antinomie zu lösen gesucht wird.

genügend zu wahren und damit den absoluten Primat der ethisch-religiösen Interessen der Cultur gegenüber festzuhalten. Auch der religiöse Idealismus, wie ihn diese Geistesrichtung geltend machen will, wird nicht im Stande sein, dem materialistischen Zug der natürlichen Cultur Widerstand zu thun, wenn dieser Idealismus nicht eine Stütze findet in dem Glauben an eine auch die natürliche Entwicklung durchbrechende, in die reale Welt eingreifende Macht. Ein Optimismus, der doch nur mit den in der empirischen Welt wirksamen Factoren rechnet, muß entweder mit einer unkritischen, die tiefsten sittlichen Schatten ignorirenden Beurtheilung der Welt sich behelfen und auch den Einzelnen über die mangelhafte Erfüllung der ethischen Forderungen durch Herabdrückung der letzteren beruhigen, oder sich, wie heutzutage vor Augen liegt, auf die Verdrängung durch einen Pessimismus gefaßt machen, der selbstgefällig zwar an der allgemeinen Physiognomie der Zeit schärfere Kritik auch in sittlicher Beziehung übt, aber die Energie des persönlichen sittlichen Lebens auch noch gründlicher entnervt.

Das biblische Christentum hat den Gegensatz des Optimismus und Pessimismus durch den Glauben an eine durch göttliche Wunderthat und durch ein Gericht über die gegenwärtige Weltentwicklung erfolgende Vollendung des Reiches Gottes überwunden. Indem die Schrift davon ausgeht, daß die eingetretene abnorme, sittliche Entwicklung sich gerade im Kampf gegen die in Christo ihr entgegentretende Macht der Erlösung vollenden müsse, weist sie dem Christen eine kritische, gegen das unbedingte Eingehen auf den Strom der natürlichen Culturentwicklung reservirte Stellung an. Der πνευματικός ist's, der alles richtet und ein Recht hat, aller Weltcultur gegenüber das sittlich-religiöse Interesse geltend zu machen, aber damit auch das Interesse persönlicher sittlicher Selbsterhaltung dem Dienst an den großen Culturaufgaben gegenüber zu behaupten (vgl. Matth. 5, 29. 30; 16, 25; 19, 12 u. s. w.). Andererseits ist aber doch die Aussicht auf die unter göttliche Garantie gestellte positive Vollendung des Reiches Gottes, als eines auch die Gebiete der Cultur beherrschenden und verklärenden, ganz geeignet, vor thatlosem Pessimismus zu bewahren. Es ist freilich eine bisher kaum genügend gelöste Aufgabe, die beiden Seiten in's richtige Gleichgewicht

zu setzen: die positiven Beziehungen der Culturarbeit zu dem Reich Gottes und ihren das Gericht vorbereitenden Charakter. Es wird auch in einer unmittelbaren, an die Aussagen der Schrift sich anschließenden Ethik ein gewisses Schwanken zwischen der Hervorhebung der mehr culturfreundlichen — um ein Schlagwort unserer Tage zu gebrauchen — und der mehr asketischen negativen Aufgabe des Christen nicht ganz fehlen. Aber wichtig und werthvoll bleibt es, diese beiden Seiten nur wenigstens als die Tonnen festzuhalten, durch welche das richtige Fahrwasser bezeichnet wird. Die Freiheit des Christenmenschen falscher Gesetzlichkeit gegenüber muß ihren Grund haben in der Freiheit von der Welt, in der Erkenntnis, daß die gegenwärtige Weltordnung nicht das Bleibende und darum absolut Werthvolle ist, sondern daß sie der vollkommenen Weltordnung erst Raum machen soll. Die unbedingte Würde der sittlich-religiösen Forderung wird nur gewahrt sein, wenn sie die Grundlage ist für ein auch über alle höchsten Leistungen menschlicher Geistesarbeit abschließendes Gericht, nicht nur eine ex hypothesi in allen diesen Leistungen sich selbst durchsetzende Macht, deren fortschreitende Entfaltung dem Einzelnen zu Zeiten verborgen sein möge, auf die er aber doch immer rechnen dürfe. Nur wenn das Reich Gottes auch einer von dem übrigen Weltleben abgesonderten Existenz entgegengeht, in welcher ausschließlich seine eigenen Gesetze gelten, kann es von seinen Gliedern die rücksichtslose Geltendmachung dieser Gesetze auch in der Verflechtung mit den natürlichen Bildungen, welche die menschliche Geistesarbeit schafft, fordern. Nur als Bürger eines wirklich sich im Unterschied von allen natürlichen Gemeinschaften aufbauenden und denselben gegenüber realisirenden Reiches hat der Christ seine volle Würde, seinen eigentlichen Adel. Es will uns scheinen, als ob in der Antastung dieses Adels, in der Anweisung an den Menschen, seinen sittlichen Beruf wesentlich nur in der Gestaltung der diesseitigen Gemeinschaften zu suchen, auch am schärfsten die ethische Differenz des modernen Nationalismus von der Auffassung der an die Schrift sich anschließenden kirchlichen Ethik mit ihrem Hinweis auf ein transscendentes Ziel mit ihrem Verlangen persönlicher Zubereitung für eine höhere Form der Gemeinschaft, zur Darstellung käme.

Es sind ja freilich noch keine handgreiflichen, auch die Formulirung der Tugend- und Pflichtenlehre wesentlich anders gestaltenden Differenzen, die zwischen den beiden nebeneinander hergehenden Weltanschauungen sich geltend machen, aber die wesentlich andere Auffassung der Güterlehre bringt doch auch für das Gebiet der Ethik ein wesentlich verschiedenes Colorit mit sich und die Imponderabilien — wenn ich so sagen darf: die ethische Motivirung und Stimmung — sind von tiefster Bedeutung. Wir können die Hoffnung, daß in dem Bewußtsein voller Gemeinsamkeit auf ethischem Gebiete die Vertreter der verschiedenen dogmatischen Richtungen die Differenzen in letzterer Beziehung in den Hintergrund werden treten lassen, kaum theilen, um so mehr hoffen wir, daß eine genauere Betrachtung der ethischen Consequenzen der verschiedenen Standpunkte auch dazu führen dürfte, gerade den bestrittensten Positionen der kirchlichen Lehre eine neue Würdigung zu verschaffen.

3.

Die Bekehrung der Deutschen zu Christo, nach ihrem geschichtlichen Gang.

Eine Uebersicht

von

Dr. Gotthard Lechler,
Superintendenten und ord. Professor in Leipzig.

Wer das Evangelium von Christo als eine Gotteskraft zur Seligkeit in sich selbst erfahren hat, wer das Christentum als eine Quelle der manigfaltigsten sittlichen und Geistes-Bildung hochhält, der muß auch die Frage sich aufwerfen: wann ist das Evangelium zu unseren Vätern gekommen? wie hat es auf unserem vaterländischen Boden Platz gegriffen? Wer diese Frage aufwirft, dem tritt gewöhnlich nur eine Gestalt vor die Seele, die des Boni-

facius oder Winfried. Allein Winfried ist weder der erste noch der letzte gewesen, der als Missionar auf deutschem Boden gearbeitet hat. Es hat schon Jahrhunderte vor ihm Christengemeinden in Deutschland gegeben. Und Jahrhunderte sind nach ihm verflossen, bis in allen deutschen Landen die christliche Religion auch nur äußerlich die siegreiche und herrschende geworden ist.

Ich hoffe es wird der Mühe nicht unwerth erscheinen, wenn wir uns den gesamten geschichtlichen Gang der Bekehrung des deutschen Volkes zu Christo vergegenwärtigen. Wenn ich sage: den geschichtlichen Gang, so will ich damit insbesondere andeuten, daß ich dasjenige, was nur der Sage und Legende angehört, von meinem Bericht ausschließen und mich nur an die wirklichen Thatsachen der Geschichte und an das urkundlich und zuverläßig Bezeugte halten werde. Denn auf diesem Gebiete hat die fromme Sage und die ungeschichtliche Ueberlieferung lange Zeit ihr freies Spiel getrieben. Man hat Jahrhunderte lang geglaubt, daß der Apostel Petrus selbst von Rom aus drei Männer über die Alpen gesandt habe, die im Rheinland Kirchen gegründet und die bischöflichen Stühle zu Trier, Cöln und Tongern innegehabt hätten [1]. Wir lassen diese und andere Sagen, als völlig unbeglaubigt, ruhig beiseite liegen.

Befragen wir aber die urkundlichen Zeugnisse über die Anfänge christlichen Glaubens und Lebens auf deutschem Boden, so ist der erste Gewährsmann merkwürdigerweise ein Grieche, ein Kleinasiate von Geburt, der in Südfrankreich gewohnt und gewirkt hat, der treffliche Irenäus, Bischof zu Lyon. Derselbe kommt in seinem großen Werke gegen die häretischen Parteien seiner Zeit, am Ende des 2. Jahrhunderts nach Christo geschrieben, auf Christengemeinden in Deutschland zu reden, indem er sagt: „Weder die in Germanien gegründeten Gemeinden haben einen anderen Glauben angenommen, — — — noch die in Iberien oder unter den Kelten“ u. s. w. [2])

[1]) Eucharius, Valerius und Maternus, vgl. die kritische Erörterung von Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands (1846), Bd. I, S. 73 ff.

[2]) Iren. adv. haereses I, 10, § 2: *καὶ οὔτε αἱ ἐν ταῖς Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν, ἢ ἄλλως παραδεδόασιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελτοῖς* etc.

Irenäus zeugt deutlich für das Vorhandensein nicht bloß vereinzelter Christen, sondern auch geordneter christlicher Gemeinden in den beiden Germanien (ἐν ταῖς Γερμανίαις) d. h. am Oberrhein und am Niederrhein, denn das waren die römischen Provinzen, welche officiell Germania prima und secunda hießen.

Es ist sicher nicht Zufall, daß die erste Nachricht über Christengemeinden in Deutschland von einem Gewährsmann in Lyon ausgeht. Ohne Zweifel ist die Pflanzung jener Gemeinden im Rheinthal vom Rhonethal hergekommen. Die Culturgeschichte weist nach, daß im höchsten Altertum die Anfänge der Cultur, z. B. der Gebrauch von Broncewerkzeugen, nach der Steinzeit, von Massilia aus die Rhone hinauf und den Rhein hinuntergegangen ist. Jetzt ging das Evangelium gleichfalls von Marseille die Rhone hinauf und den Rhein hinab. Jene Christengemeinden in Vienne und Lyon stammten aus Kleinasien her, und waren griechischen Ursprungs. So weist denn die Pflanzung der frühesten Gemeinden am Rhein auf eine griechische Quelle zurück. Und damit stimmt auf merkwürdige Weise das deutsche Wort „Kirche“. Denn dieses Wort, das aus dem griechischen κυριακὸν, Haus des Herrn, stammt, hat seinen Weg nicht durch die lateinische Kirchensprache genommen, wie das Wort église, chiesa u. s. w., was alle romanischen Zungen durch Vermittlung des lateinischen ecclesia erhalten haben. Die deutschen Stämme müssen das Wort „Kirche“ unmittelbar von griechisch redenden Christen, und nicht durch lateinische Vermittlung, empfangen haben [1]). Und das weist darauf hin, daß der Einfluß griechischen Kirchentums auf die ersten deutschen Gemeinden ein ursprünglicher, ein tiefer und durchgreifender gewesen sein muß.

Aber der christliche Verkehr, der vom Rhonethal nach dem Rhein gieng, und der in die Rheinlande die ersten Samenkörner des Evangeliums brachte, war getragen durch den großartigen Weltbau des damaligen Römerreiches. Die Rheinlande, so gut wie Gallien, waren nur Provinzen des römischen Kaiserreiches.

---

1) Vgl. Rudolph Hildebrand, in Grimms deutschem Wörterbuch, Bd. V, S. 791: „Kirche“.

Legionenzüge, wie der friedliche Handel und Wandel, der große Weltverkehr, alles bewegte sich unter dem Schutz und innerhalb der Marken des Weltreiches. Unvermerkt war das Evangelium von Christo seit kurzem in die römische Cultur als ein Ferment eingedrungen und verbreitete sich wie von selbst bis an die Grenzmarken des Reiches. Solche Grenzmarken des römischen Reichs waren einmal die Rheinlande, dann die Süddonaulande, Rhätien und Noricum genannt, sowie das süddeutsche Gebiet zwischen dem Oberrhein und dem obern Lauf der Donau bis Regensburg. Auf diesen Gebieten, in den Römerstädten Cöln, Mainz, Augsburg, Regensburg und anderen, hat in den ersten Jahrhunderten nach Christo, bis auf Constantin den Großen, das Christentum Fuß gefaßt. Wenn Irenäus am Ende des 2. Jahrhunderts von gegründeten Gemeinden redet, so berechtigt uns dies anzunehmen, daß in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts wenigstens einzelne Christen in denjenigen Landschaften Deutschlands, welche dem Römerreich angehörten, sich befunden haben mögen. Nur dürfen wir hiebei nicht an eigentliche Missionare denken. Solche kennen wir im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert auch in den übrigen Ländern und Welttheilen so gut wie gar nicht. Hingegen den Eifer der Christen jener Zeiten, andern mitzutheilen, was ihnen zur Vergebung der Sünden, zum Trost und Frieden geworden war, und den emsigen Verkehr der Gemeinden unter einander, können wir uns nicht lebhaft und groß genug vorstellen.

Die ersten geschichtlich sicheren Namen von Christen deutscher Lande treten in's Licht bei Gelegenheit von zwei Kirchenversammlungen in den Jahren 313 und 314. Im Jahre 313 befand sich unter den italienischen und gallischen Bischöfen, die Constantin zu einer Berathung nach Rom entboten hatte, auch Maternus aus Cöln am Rhein. Und im Jahre 314 erscheint derselbe mit seinem Diakonus Macrinus, sowie ein Bischof von Trier, Agröcius, auf einem Concil zu Arles, an der Spitze des Rhone-Delta. Das sind allerdings lauter römische Namen, aber daraus folgt nicht, daß die Gemeinden von Trier, Cöln und ähnlichen Städten lediglich aus eingewanderten Römern nicht auch aus eingeborenen Deutschen bestanden hätten.

Während das Rheinland von Gallien aus christliche Einflüsse empfieng, liegt es in der Natur der Sache, daß die Süddonaulande Rhätien und Noricum, d. h. Ostschweiz, mit Schwaben und Baiern, und die deutschösterreichischen Landschaften, direct von Italien her das Christentum erhielten, denn diese deutschen Lande standen durch ein Netz von Militär- und Kunststraßen in lebhaftem Verkehr mit Italien als Hinterland, und mit dem Centrum der Regierung, Rom. — Jedenfalls ist, so lange das römische, bzw. das weströmische Reich bestand, das Christentum nicht weiter auf deutschem Boden vorgedrungen, als Römerherrschaft und römische Cultur sich über Deutschland erstreckte.

Als aber das weströmische Kaiserreich vor dem wiederholten Anprall der Völkerwanderung, d. h. germanischer Stämme in Trümmer sank, wurde das Christentum auf deutschem Boden eher zurückgedrängt. Nach dem römischen Vorland zwischen Oberrhein und oberer Donau drangen die Alamannen vor, die im 4. und 5. Jahrhundert noch Heiden waren. Und nur weil sie hier ein früher römisches und theilweise christliches Land besetzt hatten, erfuhren die Sieger vielfache Rückwirkung der Besiegten, auch ihres Christenglaubens. Aber erst als sie im Jahre 496 durch die Schlacht bei Zülpich unter fränkisches Joch gebeugt wurden, drangen christliche Einwirkungen in stärkerem Maße auf sie ein.

Nun aber kamen auch eigentliche Missionare dazu. Woher sind diese gekommen? Zunächst aus Großbritannien und Irland.

Der erste, den wir aus geschichtlichen Urkunden genauer kennen, war Columbanus mit seinen Genossen. Er war ein geborener Irländer, trat in das Kloster Bangor im nördlichen Irland, kam aber, etwa im Jahre 585, mit zwölf Klosterbrüdern über England nach dem Frankenreich. Hier traf er das Christentum in tiefem Verfall, ohne sittlichen Ernst und Kraft. Er arbeitete als Reiseprediger, als Vorbild frommer Entsagung und mönchischer Tugendübung, sowie als Klostergründer, für Wiederbelebung christlicher Frömmigkeit. Im Burgundenreich, in der Vogesengegend, stiftete Columbanus drei Klöster (besonders Luxueil), trieb also mehr eine Art innerer Mission, als Heidenmission. Allein im Jahre 610 wurde er durch Hofränke aus Burgund vertrieben und entschloß

sich jetzt nach Italien zu gehen. Er reiste mit seinen Begleitern über den Rhein, hielt sich eine Zeit lang am Zürcher See, später am Bodensee auf; schließlich wandte er sich im Jahre 613 nach Oberitalien, gründete dort ein Kloster Bobbio, das einen großen Ruf erlangt hat, und starb daselbst im Jahre 615. Columbanus selbst hat nicht als Missionar gearbeitet, wol aber einer von seinen zwölf Begleitern, Gallus, eigentlich Gallon oder Gallun, Gillian. Der war ein selbständiger Charakter, ein feuriger Geist. Aus den dürftigen Nachrichten der ältesten Lebensbeschreibung des heiligen Gallus [1]) ergibt sich, daß Gallun, als er mit Columbanus am Zürcher See war, heidnische Tempel der Alamannen in Tuggen am See angezündet und Götzenbilder in den Zürcher See geworfen hat, weshalb man ihm nach dem Leben trachtete und den Columban mit Schimpf und Schande fortjagte. Ueber Arbon am Bodensee begaben sie sich nun nach Bregenz. Dort stand eine Kapelle der heiligen Aurelia, die aber durch den Rückfall der Alamannen in's Heidentum entweiht war: es befanden sich drei eherne, aber vergoldete Götzenbilder darin, denen das Volk Verehrung darbrachte. Da trat denn einmal auf Columbans Geheiß, an einem heidnischen Götterfeste, Gallun als Prediger auf. Er hatte Alamannisch gelernt und war der Sprache so mächtig geworden, daß er deutsch predigen konnte, während Columban diese Sprache nicht verstand. Aber am Schlusse seiner Ansprache schritt Gallun auf die Kapelle zu, ergriff die Bilder, zerschmetterte sie an einem Felsen, und schleuderte die Bruchstücke in den Bodensee. Nun weihte Columban die entheiligte Kapelle auf's neue, dann blieb er noch drei Jahre in Bregenz. Als er nach Italien aufbrach, konnte Gallun nicht mit, weil er am Fieber krank lag; Columban hielt das aber für eine Ausrede und verbot ihm zur Strafe das Messelesen, so lange er (Columban) lebe. Gallun war ein Feuergeist ähnlich wie Farel unter den Schweizer-Reformatoren. Aber er hat das Heidentum nicht bloß durch Zertrümmern seiner Götzenbilder bekämpft, sondern auch mit der Predigt des Evangeliums, und zwar

---

[1]) „De vita atque virtutibus b. Galli Confessoris“, in Pertz' Monumenta Germaniae historica, scriptores, T. II.

in der Volkssprache, die zu erlernen er sich die Mühe gegeben hat. Uebrigens ist Gallun dem Vorbild des Apostel Paulus in so fern nachgefolgt, als er nicht nur sich selbst, sondern auch seine Freunde mit seiner Hände Arbeit, vorzüglich durch Fischfang nährte. Seine Krankheit, in der er bei Columbans Abreise lag, wurde in Arbon am schweizerischen Ufer des Bodensees, wohin er sich zu dem Priester Willimar begab, schließlich geheilt. Hierauf suchte er sich eine Stätte zu einer Einsiedelei und fand sie in einer Wildnis an dem Flüßchen Steinach; da war er zu Boden gefallen, nun steckte er, nach einem Gebet, ein aus Haselstaude geformtes Kreuz in den Erdboden, hängte seine Reliquientasche daran, und baute an dieser Stelle später eine Zelle für sich und eine kleine Kapelle. Daraus ist das Kloster und die reiche Abtei St. Gallen geworden, eine fruchtbare Pflanzschule des Christentums, ein Missionscentrum für das südwestliche Deutschland, in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters. Von dort aus wurden in der deutschen Schweiz und in Süddeutschland da und dort Kapellen, Kirchen und Klöster gegründet; das Land überzog sich im Laufe des 7. Jahrhunderts mit einem immer dichteren Netz christlicher Stationen. In seinen späteren Jahren wurde dem Gallun die bischöfliche Würde in Constanz angetragen, die er aber ablehnte. Er wollte nach seiner väterlichen Weise ein Kloster, nicht eine bischöfliche Kirche, zum Missionscentrum haben. Gestorben ist Gallun etwa in den Jahren 630—640. Ein Schüler von ihm war z. B. Magnoald (der heilige Magnus), der das Kloster Füßen am obern Laufe des Lech gegründet hat.

Während Gallun in Süddeutschland arbeitete, gründeten gleichzeitig Männer, die von Frankreich ausgiengen, wie Amandus und Eligius, christliche Gemeinden unter den Friesen, in Flandern und Brabant.

Zu dieser Mission, vom Frankenreiche aus, gesellte sich eine Mission unter den Friesen von Britannien her. Seit dem Ende des 7. Jahrhunderts wurde Willebrord der Begründer des Christentums bei den westlichen Friesen. Er war ein geborener Angelsachse, hatte aber seine Bildung in einem irischen Kloster erhalten. Für die Bekehrung der Heiden begeistert, traf er im

Jahre 690 mit zwölf Begleitern ein, wie hundert Jahre früher Columban. Er arbeitete theils unter fränkischem Schutz, theils auf dem Gebiete der noch unabhängigen Friesen. Im Jahre 696 begab er sich nach Rom und erlangte dort die Weihe als Bischof der Friesen; seinen Sitz schlug er in Wiltaburg, dem späteren Utrecht, auf. Nach fast 50jährigem Wirken starb er in hohem Alter 739.

Bisher hatte das Christentum durch Missionare wie Gallun und seine Schüler in Süddeutschland (Alamannien und Baiern), ferner durch Willebrord und andere im nordwestlichen Deutschland (Friesland) Fuß gefaßt. Nun erst rückte die Mission in den Kern deutschen Landes, nach Hessen und Thüringen vor. Hier hat Winfried (Bonifacius) gearbeitet. Der Ehrenname „Apostel der Deutschen“ gebürt ihm keinesweges in dem Sinne, als wäre er der erste oder gar einzige Missionar unseres Vaterlandes gewesen. Denn so weit seine Wirksamkeit sich erstreckte, gab es wol nur wenige Gaue (etwa an der Edder und an der Werra), wo vor ihm die Predigt von Christo noch nie gehört worden wäre. Meistens fand er frühere Anfänge vor; aber das Christentum, das er antraf, war theils entartet, theils mit dem Heidentum im Kampf begriffen. Winfried sammelte, ordnete, belebte und stärkte das Vorhandene, aber im Dienste Roms.

„Winnfridh“ (Bonifacius war vermuthlich sein Klostername) wurde etwa 683 im Südwesten Englands, aus einem edlen angelsächsischen Geschlechte geboren, widmete sich in zweien der blühendsten Klöster Englands geistlichen Studien und erhielt die Priesterweihe. Da erwachte in ihm der Trieb zur Mission unter den stammverwandten Völkern des Festlandes. Er kam im Jahre 715 nach Friesland. Allein eben jetzt war Krieg ausgebrochen, er mußte zurück. Erst 718 reiste er wieder nach dem Continent; aber diesmal gieng sein Weg nach Rom, wo er sich den Winter über zum Missionswerk vorbereitete. Im Mai 719 trat er die Rückreise nach Deutschland an, mit Reliquien versehen und mit einer Vollmacht Gregors II. Er reiste durch Baiern und Thüringen nach Friesland. Das war eine vorläufige Recognoscirung, um Land und Leute kennen zu lernen. Dann arbeitete Winfried drei Jahre lang als Gehülfe Willebrords unter den Friesen. Die Zeit von

715—722 war die Vorbereitungs- und Lehrzeit Winfrieds[1]). Nun begann seine selbständige Missionsarbeit in Mitteldeutschland, Hessen und Thüringen, von 722—738. Er durchzog Oberhessen, gründete in Amanaburg (Amöneburg an der Ohm) ein Kloster, und predigte in Niederhessen.

Dann aber begab er sich 732 zum zweitenmal nach Rom und wurde von Gregor II. zum Bischof der Deutschen geweiht, wobei er unbedingte Treue gegen den heiligen Petrus und die römische Kirche gelobte. Deutschland sollte in stramme Abhängigkeit vom Papst, in unmittelbaren Verband mit Rom gebracht werden. Den Rückweg nahm Winfried über das Frankenreich, um sich des Schutzes von Karl Martell, dem mächtigen Majordomus, zu versichern. Nun erst kehrte er nach Hessen zurück, um dasjenige zu vollenden, was er 722 begonnen hatte. Jetzt hat er bei Geismar, unweit Fritzlar, die Wodanseiche gefällt, und dadurch den erschütternden Beweis von der Nichtigkeit der Götter des germanischen Heidentums geführt, angesichts einer Menge von Heiden; aus dem Holz der Eiche baute er mit seinen Schülern eine Kapelle des heiligen Petrus. Von Hessen aus wandte er sich östlich nach Thüringen, welches damals die Länder vom Harz bis zur Donau, und von der Werra bis zur Mittelelbe umfaßte. Auf einem Hügel bei Altenberge, unweit Friedrichsroda, steht ein Denk-

---

[1]) Ebrard, Die iroschottische Missionskirche 1873, bezeichnet diese Zeit als die der „Kundschafterfahrten" Winfrids und behauptet, dieser habe sich bei Willebrord nur eingeschlichen, um dessen Vertrauen zu gewinnen und die „culdeische" Kirche Thüringens und Hessens, die unter Willebrord gestanden habe, nach allen Seiten hin kennen zu lernen, schließlich aber zu vernichten (S. 396 ff.). — Allein dieser Pragmatismus entbehrt jedes gediegenen Stützpunktes. Ja die Thatsache, daß Willebrord selbst die Bischofsweihe in Rom gesucht und erhalten hatte, ist völlig unvereinbar mit der Annahme, daß er an der Spitze eines romfreien „culdeischen" Kirchenkreises gestanden habe. Und die angebliche „Entlarvung" Winfrids als eines „Kirchenspions" wird durch die friedliche Entlassung desselben, mit dem Segen Willebrords (data ei benedictione; Willibaldi Vita S. Bonifatii c. 5 in Monumenta Moguntina ed. Jaffé 448) positiv widerlegt. — Ich stimme in dieser Beziehung mit Werner, Bonifacius (1875), S. 56 ff. u. 68 ff. überein, dessen Buch ich, nachdem Obiges geschrieben war, zu Gesicht bekommen habe.

mal aus Sandstein, in Gestalt eines kolossalen Kandelabers. Man hat dieses Monument an derjenigen Stelle errichtet, wo Winfried in Thüringen die erste Predigt hielt. In Ohrdruf, einige Stunden südlich von Gotha, gründete er ein Kloster, das die erste Bildungsstätte der thüringischen Geistlichkeit wurde. Um aber sofort tüchtige Kräfte für Kirchen und Klöster zu gewinnen, wandte sich Winfried brieflich nach seiner Heimat. Männer und Frauen folgten willig seinem Ruf, z. B. Lull, der erste Abt im Kloster Fulda, später Nachfolger Winfrieds auf dem bischöflichen Stuhle von Mainz; auch edle Frauen und Nonnen kamen aus England und wurden Aebtissinnen in Thüringen und Hessen, Ostfranken und Baiern. Ueberhaupt die ganze angelsächsische Kirche stand hinter Winfried mit lebhafter Theilnahme und Beihülfe zu seinem Werk. Der werthvolle Briefwechsel des Bonifacius legt anschauliches Zeugnis davon ab. Bischöfe geben ihm gute Rathschläge, andere schicken ihm Bücher, Kleider, Geldbeiträge, eine Glocke [1]). Kurz, er konnte sich getragen fühlen von der herzlichen Sympathie, der Fürbitte, der thätigen Theilnahme englischer Christen an seiner Arbeit und seinen Erlebnissen auf deutschem Boden. An Kämpfen hat es nicht gefehlt. Aber es scheint, als seien die Gegner, mit denen er zu thun hat, meist nur Anhänger der altbrittischen und irischen Kirchenordnung, verehlichte Priester, die nicht unter römischer Oberleitung standen. Winfried dagegen sah sein Werk nur im engsten Anschluß an Rom, an römische Liturgie und Kirchenordnung gesichert. Nachdem Gregor III. ihm erzbischöfliche Würde ertheilt hatte, begab er sich 738 zum drittenmale nach Rom, um Mittel und Wege zu finden für die feste Gliederung der deutschen Kirche. Mit dieser organisirenden Arbeit war Winfried von 738 bis 754 beschäftigt. Er gründete zuerst in Baiern vier Bistümer: Salzburg, Freisingen, Regensburg und Passau. Dann einige Bistümer in Thüringen und Hessen; ferner hielt er als Erzbischof von Mainz mehrere Synoden, um die kirchlichen Ordnungen fest-

1) Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum, T. III: Monumenta Moguntina, 1866. S. Bonifatii et Lulli Epistolae 15. 16. 23. 32. 39. 55. 62. 72. 73.

zustellen. Im Jahre 744 gründete er mit Sturm das Kloster Fulda, aus dem ein fruchtbarer Mittelpunkt der Verbreitung des Christentums und eine Pflanzschule der Wissenschaft und Bildung geworden ist. Schließlich aber wandelte ihn ein Ueberdruß an den oft so kleinlichen und äußerlichen Geschäften des Kirchenregimentes an, es erwachte in ihm eine Sehnsucht nach dem Werk seiner Jugend, der Arbeit in der Heidenmission. Er legte das Steuer des Erzbistums in die Hände seines Lull, fuhr mit einem Gefolge von Priestern und Mönchen von Mainz aus den Rhein hinab, wurde aber, in Friesland angekommen, am 5. Juni 754 von heidnischen Friesen erschlagen.

Winfried war ein Mann von makellosem Wandel und sittlicher Würde, weit entfernt von hohler Phrase, eine durch und durch praktische Natur, von Geistesmacht über die Gemüther, nicht nur in der Volkspredigt, sondern auch im vertrauten Umgang, ein Lehrer und praktischer Führer von magnetischer Anziehungskraft, von schneidiger Entschiedenheit und rücksichtsloser Energie, wenn er mit Gegnern zu thun hatte, aber auch entschlossen, sich selbst zum Opfer zu bringen; daher begreift sich die dankbare Ergebenheit und unbedingte Verehrung, mit der seine Schüler und Schülerinnen ihm zugethan waren.

Nun waren von deutschen Stämmen nur die Sachsen noch heidnisch. Sie saßen von der Elbe bis zur Weser und Ems, von der Nordsee bis an den Harz und nach Hessen hin. Sie waren der letzte deutsche Stamm, der sich der fränkischen Königsherrschaft zu erwehren wußte, aber auch der letzte Stützpunkt des germanischen Heidentums, das im Innern des sächsischen Landes bis auf Karls des Großen Zeit ungebrochen herrschte. Karl erkannte in der Unterwerfung des letzten deutschen Stammes eine Hauptaufgabe seines Lebens. Dieser Krieg war ursprünglich kein Religionskrieg, sondern hatte Ausdehnung der Grenzen des Frankenreiches zum Zweck. Weil aber die sächsische Unabhängigkeitsliebe ihre Stütze und Nahrung an dem nationalen Heidentum fand, so war Unterwerfung der Sachsen ohne Christianisirung und Taufe derselben nicht erreichbar. Daher verband sich das religiöse Interesse mit dem politischen, und Bekehrung der Sachsen mußte in den

Plan mit aufgenommen werden. So zog denn Karl der Große mit Reliquien der Heiligen in den Kampf, Priester und Mönche begleiteten das Heer als Missionare, um den Besiegten das Evangelium zu predigen. Gleich im ersten Feldzug 772 wurde die Irmensäule zerstört, nach Jak. Grimm ein gewaltiger, heiliger Baum, wie die Wodanseiche bei Geismar. Von den eroberten Gebieten wurden einzelne Ländereien sofort den hessischen Klöstern Fulda und Amorbach verliehen, um dort den Eifer für die Mission unter den Sachsen anzufeuern. Und in der That arbeitete Abt Sturm von Fulda mit großem Nachdruck an der Bekehrung der Sachsen. Im Fall eines Aufstandes hatten dann die Missionare an diesen Stiftern eine Zufluchtsstätte. Seit dem Jahre 785 war die Macht der Sachsen gebrochen, der Häuptling Widukind ließ sich taufen, und von da an traten Scharen von Sachsen zum Christentum über. Aber erst im Jahre 804 war nach 32jährigen Kriegen die Eroberung gesichert und das Land beruhigt. Nachdem der stolze Trotz durch eiserne Gewalt gebrochen und die Herzen gebeugt waren, blieben auch die stillen, sanften Einwirkungen des Evangeliums nicht aus. Und es ist erstaunlich, daß, als die mit dem Schwert bekehrte Generation kaum ausgestorben war, schon vor der Mitte des 9. Jahrhunderts, die herrliche Dichtung in altniedersächsischer Mundart und in altdeutschen Stabreimen, der „Heliand" (Heiland) hier aufgeblüht ist, jene Dichtung, worin Christus als der liebe Volkskönig mit heller Lust und Liebe und Begeisterung besungen wird. Erst einige Jahrzehnte später ist in Süddeutschland und in althochdeutscher Mundart das schwächere Evangelienbuch des Mönchs Otfried von Weissenburg dem Heliand an die Seite getreten.

Die deutschen Stämme innerhalb unseres Vaterlandes waren bis zum Jahre 800 sämtlich der Kirche Christi einverleibt worden. Aber ungeheure Strecken deutschen Bodens waren noch Wohnsitze des Heidentums. Es sind diejenigen, welche damals von slawischen Stämmen bewohnt waren. Unser engeres Vaterland selbst, mit der ganzen Osthälfte Deutschlands von der Saale und Elbe an, nebst Böhmen, Mähren und den deutsch-österreichischen Landen, waren noch heidnisch. Missionsversuche, die von Salzburg und Passau ausgiengen, waren fruchtlos geblieben,

weil das Christentum, welches römisch gesinnte Priester brachten, den Slawen gleichbedeutend erschien mit Herrschaft der Deutschen.

Da trat eine Mission auf den Plan, die nicht von West nach Ost gieng, sondern von Ost nach West: sie kam nicht aus der lateinisch-römischen Kirche, sondern aus der griechisch-byzantinischen Kirche. Diese hat das Verdienst, daß ihre Glaubensboten im slawischen Völkergebiete vor denen der abendländischen Kirche mit Erfolg auftraten.

Im Jahre 863 kamen zwei griechische Mönche, aus der Stadt Thessalonich in Macedonien, wo einst der Apostel Paulus eine der ersten Christengemeinden Europa's gegründet hatte, im großmährischen Reiche an. Thessalonich war damals ein Centralpunkt griechischen Lebens in Wissenschaft, Bildung und kirchlichem Wesen. Das Landvolk in der Umgebung der Stadt weithin war heidnisch und slavisch. Und Thessalonich war ein Mittelpunkt der Mission unter den Slawen. Die Brüder Constantin (später Cyrill genannt) und Methodius kamen, weil der Gründer des großmährischen Reichs, Rastitz, mit dem byzantinischen Kaiserreich Verbindungen angeknüpft und um Lehrer von dort gebeten hatte; er wollte sich von dem fränkischen Reich, von der deutschen Nation und von den lateinischen Priestern unabhängig machen. Die beiden gelehrten Griechen sammelten einen Kreis von Schülern um sich, als einen Stamm eingeborener Priester; sie predigten Christum, von Stadt zu Stadt, in slawischer Sprache, und tauften alle, die es begehrten. Sie übersetzten die Bibellectionen aus den Evangelien in die slawische Sprache. Zu diesem Behuf hatte Constantin eine slawische Buchstabenschrift erfunden, die nach seinem späteren Namen Cyrill, Cyrillitza heißt. Später übersetzten sie auch die übrigen biblischen Lectionen aus dem Alten und Neuen Testament. Zahlreiche Kirchen erhoben sich, und in diesen Kirchen wurde der Gottesdienst in slawischer Sprache gehalten, es erblühte eine national-slawische Kirche. Im Jahre 867 traten beide Brüder, vom Papst eingeladen, eine Reise nach Rom an, wo Cyrill starb; Methodius aber kehrte, zum Bischof von Mähren und Pannonien geweiht, zurück und arbeitete von da an unter den Südslawen.

Cyrill und Methodius waren die letzten ausländischen Missio-

nare, die auf deutschem Boden das Christentum pflanzten. Von da an beginnt die Periode, wo lediglich eingeborene deutsche Missionare an der Ausbreitung des Christentums unter den Einwohnern deutscher Lande arbeiteten. Aber es stand noch lange an, bis die Mission unter den Slawen Süd- und Ostdeutschlands, den vielen Stämmen der Wenden, ernstlich in Angriff genommen wurde.

Anskar ist der erste bedeutende unter den eingeborenen Missionaren in Deutschland gewesen. Im Jahre 801 geboren, 865 gestorben, hat er in noch jungen Jahren, ohne Amt und Würde, später als Erzbischof von Hamburg, und Hamburg-Bremen, vorzugsweise in den skandinavischen Landen, in dem damals dänischen Schleswig-Holstein und in Schweden selbst, den Grund zur Bekehrung nordischer Völker gelegt. Aber sofern er in dem jetzigen Holstein und Schleswig die ersten Gemeinden gegründet, die ersten Kirchen gebaut, die ersten Schulen angelegt hat, ist er nicht nur als der Apostel des skandinavischen Nordens, sondern auch als ein Missionar Deutschlands in treuem Gedächtnis zu ehren. Er war ein glaubensstarker Mann, voll gewaltiger Energie, sein Lebenlang hart und streng gegen sich selbst, dabei aber von solcher Sanftmuth gegen Andere, daß der Dänenkönig ihn einmal nach Schweden mit den Worten empfahl, er habe noch nie einen so milden, guten Mann kennen gelernt als ihn. Es war ein Erfolg seiner unermüdlichen Arbeit, daß noch bei seinen Lebzeiten ein guter Theil der Einwohner des jetzigen Schleswig-Holstein bis zum südlichen Jütland hinauf sich zu Christo bekannte.

Für die Slawen auf deutschem Boden, die in viele Stämme getheilten Wenden (z. B. Lutizier, Sorben, Wilzen, Abodriten) hat erst spät, im 10. Jahrhundert, die Stunde der Bekehrung geschlagen. Aber das Evangelium kam zu ihnen im Gefolge deutscher Herrschaft, und diese Herrschaft bedrohte ihre Freiheit und Nationalität. Daher widerstrebte alles, was unter den Wenden national und liberal gesinnt war, dem Christentum. Kein Wunder, daß das slawische Heidentum mehr als einmal in blutigen Aufständen gegen die deutschen Bekehrungsversuche reagirte.

König Heinrich I. erstritt Siege über die Wenden, und legte, um ihre Botmäßigkeit zu sichern, feste Plätze gegen sie an. Aber

35*

erst Otto I. gieng weiter und sorgte für Bekehrung der slawischen Stämme, indem er Bistümer unter ihnen stiftete, und das vom Jahre 946 an: Havelberg, Brandenburg, Oldenburg in Holstein, endlich Meißen, Merseburg und Zeitz mit dem Erzbistum Magdeburg. Diese Bischofssitze waren Missionsposten, aber zugleich geistliche Zwingburgen, welche die deutsche Herrschaft über die Wenden sichern und ausdehnen sollten. Es war eben kein Gallun, kein Cyrill und Methodius da, der sich Mühe gegeben hätte, Slawisch zu lernen, und der auf die wendische Nationalität liebend eingegangen wäre. Und wie hinderlich war die Fremdsprache im Gottesdienst! Otto ernannte zum ersten Bischof von Merseburg einen Mönch der Abtei St. Emmeran in Regensburg, Namens Boso. Dieser begnügte sich damit, lateinische und griechische Gebetsformeln für die Wenden seines Sprengels mit slawischen Buchstaben aufzuschreiben. Er wollte sie lehren „Kyrie Eleison“ zu singen, das sei äußerst nützlich und heilsam. Allein sie hattens ihren Spott, und sangen statt dessen ähnlich klingende slawische Worte: „Ukri volsa“, d. h. die Erle steht im Busche, sagten aber: „So hat Boso gesprochen!“ Bald aber folgte auf den Scherz der bittere Ernst: im Jahre 983 brach im Brandenburgischen, und 1066 im Mecklenburgischen eine furchtbare Empörung aus, um das Joch der Deutschen und den Christenglauben zugleich abzuschütteln. Die Kirchen wurden niedergerissen und geschleift, alle Spuren des Christentums auf geraume Zeit vertilgt. Besser gieng es in Meißen und der Lausitz, wo Bischof Werner von Merseburg, und Benno von Meißen für Bekehrung der Wenden in ihren Sprengeln thätig waren. Dennoch war erst am Schluß des 11ten und Anfang des 12. Jahrhunderts im jetzigen Königreich Sachsen das Heidentum im Verschwinden begriffen. Aber ungebrochen herrschte dasselbe noch im 11. Jahrhundert in den Ländern längs der Ostsee, in Mecklenburg, Pommern und Preußen. Und in der Regel fügte sich slawischer Trotz nur der Gewalt; Eroberung und Colonisirung durch Deutsche mußten dem Christentum Bahn brechen.

Einer von den Wenigen, welche das Reich Gottes mit der Predigt des Worts ausbreiteten, war Bischof Otto von Bam-

berg, der Apostel der Pommern. Er war schon mehr als 60 Jahre alt, als Herzog Boleslaw III. von Polen, der Pommern erobert hatte, ihn einlud, einen Bekehrungsversuch unter den Pommern zu machen. Mit Freuden folgte Otto diesem Rufe, und trat im Mai 1124 mit großem Gefolge die Reise an, durch Böhmen und Schlesien nach Polen, und nun erst nach Pommern. Durch die kürzlich erst vollendete Eroberung und Unterjochung waren die Gemüther gebeugt und für das Evangelium empfänglich geworden. Dadurch erklären sich die Erfolge des frommen Bischofs. Otto trat stets in vollem bischöflichen Ornat auf, imponirte durch seine Achtung gebietende Persönlichkeit und gewann die Gemüther durch seine Liebenswürdigkeit. Verständiger und wohlwollender, als er, hat kein Missionar unter den Wenden gewirkt; ihm ist aber auch die Zuneigung und das Vertrauen derselben entgegengekommen. Der Bischof predigte zu Pyritz, vier Meilen von Stettin, und konnte dort mehrere Tausende als Erstlinge der Westpommern taufen. Nun wurde ihm ein Erfolg um den andern zu Theil, er zerstörte die heidnischen Tempel, dann durchreiste er auch die östlichen Gaue von Pommern und kehrte im nächsten Jahre zurück nach Bamberg, nachdem er in acht Städten Gemeinden gegründet hatte. Im Jahre 1128 unternahm er eine zweite Missionsreise und vollendete jetzt die Christianisirung des Landes. Doch vergiengen noch zwei volle Menschenalter, bis die Pommern, ein zäher Stamm, als ein christliches Volk dastanden, was nur Hand in Hand mit der Germanisirung Pommerns erreicht wurde. Die Insel Rügen aber stand noch in der Mitte des 12. Jahrhunderts als unbezwungenes Bollwerk slawischen Heidentums da; in den Tempeln auf Arkona waltete ein heidnischer Oberpriester. Da unterwarf der Dänenkönig Waldemar I. Rügen. Bischof Absalon von Roeskild auf Seeland, eroberte 1168 die Hauptfeste, die heilige Stadt Arkona, der Tempel gieng in Flammen auf, und an seiner Stätte wurde die erste Kirche Rügens gebaut. Nun erst fiengen die Priester im Dänenheer zu predigen an, und pommernsche Priester widmeten sich der Aufgabe, die Einwohner zu unterrichten und zu taufen.

Zu gleicher Zeit mit Otto von Bamberg missionirte unter den Abodriten, dem Slawenstamm, der in Holstein saß, der

fromme, opferfreudige Vicelin, ein Mann Gottes, der aber bis an seinen Tod, 1154, mit Hindernissen und Mühseligkeiten unaufhörlich zu kämpfen hatte. Auch dort, wie in Mecklenburg und Brandenburg, wurde der Bestand des Christentums nur durch fortschreitende Germanisirung gesichert.

Bei den Preußen endlich, zwischen Weichsel und Memel, einem Slawenvolke lettischen Stammes, gelang die Bekehrung erst im Laufe des 13. Jahrhunderts. Zwar schon am Ende des 10. Jahrhunderts hatte dort der heilige Adalbert, Bischof von Prag, ein geborener Tscheche, Christum gepredigt; allein er wurde von einem Haufen fanatischer Heiden getödtet 997. Ebenso der erste deutsche Missionar unter den Preußen, Bruno von Querfurt, mit 18 Begleitern 1008. Erst im Jahre 1209 trat derjenige Mann anf den Plan, welchem es gelang, die ersten Keime des Christentums unter dem preußischen Volke zu pflanzen: der Cistercienser Christian aus dem Kloster Oliva bei Danzig. Er folgte dem Drang seines Herzens, als er sich entschloß, das Licht des Evangeliums in das preußische Nachbarland hineinzutragen. Dazu war er durch Kenntnis mehrerer Sprachen befähigt: er konnte zu den Preußen in ihrer Muttersprache reden. Er arbeitete im kulmischen Land, am Mittellaufe der Weichsel, einige Jahre mit günstigem Erfolg. Allein nun erhob sich ein gewaltsamer Widerstand der heidnischen Preußen. Da versuchte man's 1219 mit einem Kreuzzug wider dieselben, der anfänglich nur defensive Zwecke hatte, aber schließlich zur Offensive übergehen mußte. Und endlich rief man den Deutschorden zu Hülfe, der 1231 den Kampf begann. Dieser Kampf hat über ein halbes Jahrhundert gewährt. Erst im Jahre 1283 war nach vielem Blutvergießen die Eroberung des Landes vollendet. Nun wurden Burgen erbaut, feste Städte angelegt, mit deutschen Ansiedlern bevölkert, und jetzt erst wurde die preußische Nation wenigstens zur äußeren Annahme des Christentums gezwungen. Aber nur so weit deutsche Colonisation und deutsche Cultur eindrang, gewann auch in den Gemüthern das Christentum die Oberhand. Noch im 15. Jahrhundert war viel heidnisches Wesen im Preußenland, und erst die Reformation hat die Christianisirung des Volkes zu einem gewissen Ziele geführt.

Ueberschauen wir noch einmal kurz den Gang, den die Bekehrung der Deutschen zu Christo genommen hat, so ergibt sich für uns folgendes:

1. Es war ein langer Weg, durch mehr als 11 Jahrhunderte. Die Mission in Deutschland begann schon im 2. Jahrhundert, denn am Ende des 2. Jahrhunderts erwähnt Irenäus bereits Christengemeinden, die in Germanien, d. h. in dem Rheinland, gegründet sind. Und wann hat die Mission ihren Lauf durch Deutschland vollendet? Nicht früher, als gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, denn damals ist in Ostpreußen die Kirche Christi fest begründet worden. Vom Südwesten bis zum äußersten Nordosten Deutschlands hat die Mission, um die deutschen Gaue mit einem Netz christlicher Gemeinden zu überziehen und die Nation zu christianisiren, volle 11 Jahrhunderte nöthig gehabt. Ich will nur andeuten, daß wir aus dieser uns so nahe liegenden Thatsache einen Maßstab entnehmen können, um über die Erfolge der Mission in der Gegenwart nicht voreilig abzuurtheilen.

2. Die Herkunft, Nationalität und religiöse Stellung der Missionare war die denkbar manigfaltigste. Sie sind von allen Weltgegenden her, aus den verschiedensten Ländern gekommen. Die Ersten müssen in die Rheinlande aus Frankreich, in die Süddonaulande aus Italien gekommen sein, also vom Westen und Süden. Später sind Columban, Gallun und Andere aus Irland, Willebrord, Winfried und Andere aus England, also von Nordwest her zu uns gelangt. Im 9. Jahrhundert kamen Cyrill und Methodius, die Apostel der Slawen, vom byzantinischen Reich, aus Südost. Und direct von Norden her betrat die Insel Rügen Bischof Absalon aus der Insel Seeland. Also von allen Weltgegenden her sind die Missionare Deutschlands gekommen.

Und ebenso verschieden sind auch die Nationalitäten und kirchlichen Kreise, aus denen sie stammten. Die aus Italien und Gallien gekommenen Christen denken wir uns natürlich als Römer oder romanisirte Provincialen, wiewohl von Lyon her gewiß auch Griechen als Träger des Evangeliums im Rheinland sich eingefunden haben. Die aus Irland Gekommenen waren keltischen Stammes; man nannte sie aber in Deutschland nur „Schotten";

ich erinnere an die „Schottenklöster", die es in manchen deutschen Städten gegeben hat. Willebrord, Winfried u. s. w. waren Angelsachsen, welche sich zu den Friesen, Sachsen, Thüringern diesseits durch Stammesverwandtschaft hingezogen fühlten. Cyrill und Methodius gehörten der byzantinisch-griechischen Nationalität und Kirche an. Und die späteren Missionare waren Eingeborene, also selbst Deutsche. Diese außerordentliche Manigfaltigkeit der nationalen Stammesart und kirchlichen Eigentümlichkeit der Männer, welche uns das Christentum gebracht haben, war providentiell; sie sollte grundlegend dazu helfen, der deutschen Frömmigkeit und christlichen Cultur einen Charakterzug der Universalität einzuprägen.

Endlich 3. ist das deutsche Volk erst durch seine Bekehrung zu Christo innerlich eins geworden. Es liegt ein partikularistischer Zug in uns Deutschen. Die Franken, Alamannen, Sachsen, u. s. w. bildeten abgeschlossene Stammesgruppen für sich. Erst der Christenglaube hat die einzelnen Stämme zu einer Nation geeinigt und verschmolzen. Ferner, das Evangelium ist dem deutschen Volke der Same geworden, aus welchem sittliche Bildung, aber auch Wissenschaft und Kunst, als Früchte hervorgewachsen sind. Ja die Reformation, mit allen Errungenschaften des Protestantismus, ist nur eine Frucht aus dem Samen des Evangeliums, der in den empfänglichen Boden deutschen Gemüths und Volkslebens gestreut worden war. Was lernen wir daraus? Antwort, daß wir, so gewiß uns die Einheit deutscher Nation lieb und werth ist, und so gewiß wir die Schätze der Bildung, Wissenschaft und Kunst hoch halten, dem Evangelium von Christo, und ihm selbst, dem lieben Herrn und Heiland, treu bleiben müssen. Denn sonst, wenn uns das Reich Gottes abhanden kommt, wird auch das Uebrige alles uns dahinfallen und das Gegentheil wahr werden von dem Wort: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes —, so wird euch das Uebrige alles zufallen." Darum, „halte was du hast, auf daß dir niemand deine Krone nehme!"

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die hebräischen Bibelhandschriften in St. Petersburg.

Von

Hermann L. Strack.

Ueber die hebräischen Bibelcodices in St. Petersburg hat Herr Prof. v. Muralt, früher Bibliothekar hieselbst, zuerst in Heidenheims Vierteljahrsschrift, dann in den „Studien u. Kritiken" 1874, S. 169—182, wie er sagt „durch nähere Einsicht befähigt" Mittheilungen veröffentlicht, die jeden Falls das Verdienst haben, daß sie die Aufmerksamkeit der Forscher von neuem auf eine für die alttestamentliche Textkritik wichtige Handschriftensammlung lenkten, im übrigen aber gar vielfach der Berichtigung bedürfen, während die von Herrn Prof. E. Riehm hinzugefügten Noten und Schlußbemerkungen nur in so weit hinfällig sind, wie in ihnen aus den falschen, nur hier controllirbaren Angaben Neubauers, Chwolsons und v. Muralts Schlüsse gezogen werden.

Je länger ich mich mit den hiesigen Manuscripten beschäftigte (ich kam im Frühjahr 1873 nach St. Petersburg), desto mehr überzeugte ich mich, daß Herr v. Muralt seine „urkundlichen Beiträge" fast durchweg zwei russischen Aktenstücken, die von A. Firkowitsch eingereicht wurden und sich in den Akten der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek befinden, entnommen hat (Denk-

schrift über die Bedeutung der Sammlung; kurze Beschreibung der Handschriften). Ein neuer, auf mehr denn zweijähriges Studium gegründeter Bericht über die hiesigen Codices dürfte daher nicht überflüßig sein [1]).

Die öffentliche Bibliothek besitzt zwei durch Firkowitsch zusammengebrachte Collectionen hebräischer Bibelhandschriften: 1) die Hauptsammlung, von der allein Herr v. Muralt spricht; 2) die ältere, früher in Odessa befindliche, welche 1863 hiehergebracht wurde.

Schon im Jahre 1856 bot Firkowitsch der Regierung seine große Sammlung an; doch erfolgte der Ankauf erst im October 1862, nachdem vorher (1859), von den Herren Prof. Chwolson und Prof. Tischendorf und (1862) von einer Commission der Akademie der Wissenschaften Gutachten abgegeben worden waren.

Da über den Erwerbspreis die verschiedensten Angaben verbreitet sind, mag die Sache hier ein- für allemal klargestellt werden. Anfangs forderte Firkowitsch 250,000 Rubel. Am Schluß des akademischen Berichtes (Denkschriften der kaiserl. Akad. d. W. [russ.], Bd. XV [1869], S. 263) heißt es: „Nach unsrer Meinung kann man für die Sammlung [2]) 20, allenfalls 25,000 Rubel S. geben. Dieser Preis ist auf den inneren Werth der Sammlung selbst gegründet, welche hauptsächlich aus Schriften geistlichen Inhalts besteht und fast nur für die hebräische Philologie und die Geschichte der hebräischen Sekten Materialien bietet. Außerdem entspricht dieser Preis den Summen, welche in letzter Zeit bei uns, wie im Auslande, beim Ankauf verschiedener Sammlungen von orientalischen Handschriften mit theils geistlichem, theils literarischem, haupt-

1) Ausführlichere Nachrichten über die meisten der hier berührten Punkte sind gegeben in dem soeben vollendeten, von mir gemeinsam mit A. Harkavy bearbeiteten „Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg", St. Pb. 1875 (Leipzig, J. C. Hinrichs), XXXIII u. 296 SS., 8°. — Da diese in deutscher Sprache geschriebene Arbeit jedem sich für die Sache Interessirenden leicht zugänglich ist, schien mir eine Berichtigung der einzelnen Irrtümer des Herrn Prof. v. Muralt an dieser Stelle überflüßig.

2) Zu welcher außer den Bibelcodices 833 zum Theil sehr werthvolle rabbinische und karaitische Manuscripte gehören (566 rabbin., 277 karait.; außerdem mehrere hundert Briefe und Documente).

sächlich aber historischem Inhalte gezahlt wurden." Bei der Vorlage dieses Berichtes erklärte Herr B. v. Dorn, que l'intérêt qu'il porte à la littérature hébraïque lui fait croire que l'on peut même aller jusqu'à 30,000 roubles (Protokoll vom 7./19. März 1862). Daß dennoch die Summe von 125,000 Rubel gezahlt wurde, hatte Firkowitsch wol theilweise dem außerordentlich günstigen Gutachten des Herrn Prof. Chwolson [1]) zu verdanken. Auch muß bemerkt werden, daß für diesen Preis auch die Odessaer Handschriften auszuliefern waren.

I. Bestand der Sammlungen [2]).

A. Rollen: F 1—47; A 1—35. Lederrollen: F 1—5; A 1, 1ᵃ, 1ᵇ. Vollständig: F 10, 13, 19, 47; A 1, 2. — Außerdem eine der Bibliothek 1862 (von ?) geschenkte vollständige Lederrolle. — Rolle A 4 fehlt; A 15 ist mit F 9 vereinigt.

B. Handschriften in Buchform (meist auf Pergament): F 48—146; B 1—19ᵃ. Vollständig ist in der Sammlung F nur ein Codex: F 144, tatarische Uebersetzung des Pentateuchs. Von F 110 (Pentateuch, Haphtaren, Megilloth) fehlen nur 2½ Kapp. (Anfang der Genesis). Die Collection B enthält fünf vollständige Handschriften: B 1 (Pentateuch mit Onkelos, Megilloth); B 2 (Pentateuch mit Onkelos); B 3 prophetae posteriores; B. 12 prophetae priores et posteriores; B 19ᵃ ganze Bibel.

Aus nur einem Blatte bestehen die Nummern: F 55ᵇ, 61, 67, 82, 107, 111, 126, 135, 138 (d. i. 9); — aus zwei Blättern: F 69, 71, 75, 79, 88, 90, 96, 101, 105, 106, 114, 118, 119, 125, 129, 131, 145ᵃ (d. i. 17); B 10, 11, 14; — aus 3—6 Blättern: 20 Nummern; — aus 7—11

---

1) Abgedruckt im Catalog, S. VIII—XII. Mit welcher „Gewissenhaftigkeit" und „Sorgfalt" Herr Prof. Chwolson bei der Abfassung dieses Berichtes und der Ausarbeitung seines Werkes „Achtzehn hebräische Grabschriften" verfuhr, wird der Leser durch Vergleichung dieses Referats mit „Stud. u. Krit." 1874, S. 169—192, zur Genüge erkennen.

2) F bezeichnet die Hauptsammlung; A die Rollen der ehemaligen Odessaer Sammlung, B die zu letzterer gehörenden Codices in Buchform. Wir glaubten die alten Nummern nicht verändern zu sollen.

Blättern: 14; — also aus 11 Blättern und weniger: 63 Codices (davon 5 in B: 6, 8, 10, 11, 14).

Die Nummern 55, 104, 145, B 19 sind doppelt; 6 Nummern (B 9, 13, 15, 16, 18, 19) sind durch Vereinigung (mit F 85, 80, 132, 133, 139, 112) fortgefallen; F 137 fehlt: demnach ist die Gesamtzahl der Handschriften in Buchform einhundertundfünfzehn (99+19+4—6—1).

II. Alter der Handschriften.

Firkowitsch sagt in der Denkschrift: „Die ältesten Rollen sind einige Jahrhunderte v. Chr. geschrieben worden; andere gehören unstreitig in das erste und die unmittelbar auf dieses folgenden Jahrhunderte des Christentums." Herr Prof. Chwolson schreibt: „In der Sammlung . . . . finden sich 13 Bibelhandschriften aus dem 5.—9. Jahrhundert, und aus dem 10ten über 15, und zwar aus den Jahren 489, 639, 764, 781, 789 (2 aus diesem Jahre), 798, 805, 815, 848 (2), 886, 909, 921, 923, 929, 933, 957, 959, 969 u. s. w. Die allermeisten dieser Handschriften sind, nach den unzweifelhaften Nachschriften derselben, die ich sorgfältig untersucht habe, in den angegebenen Jahren entweder verschenkt oder verkauft worden; sie sind also folglich noch früher geschrieben worden. Ja einige dieser Handschriften sind offenbar bedeutend älter, als die in den Nachschriften angegebenen Data des Verkaufs oder Schenkung [sic]. So enthält z. B. Nr. 3 ein Verkaufsdatum aus dem Jahre 843; neben dieser Nachschrift findet sich aber noch eine offenbar ältere Inschrift, die sehr schwer zu lesen ist und die aller Wahrscheinlichkeit nach ein Datum der Verschenkung vom Jahre 620 der seleucidischen Aera, d. h. aus dem Jahre 309 unserer Zeitrechnung trägt."

Die Hauptsammlung enthält kein einziges ganz sicher datirtes Epigraph; insonderheit sind alle Daten bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts unfraglich gefälscht.

Etwas besser steht es mit der Odessaer Sammlung. Autoepigraphe enthalten: B 3 vom Jahre 916/7; — B 19ª vom Jahre 1009 (1010?); — B 9 (jetzt F 85) vom Jahre 1132; — A 6

vom Jahre 1360; — B 11 vom Jahre 1419. Die andern datirten und echten Beischriften sind meist aus dem 14. Jahrhundert: B 3 (956); B 19ª (1134); A 3 (1289); B 12 (1321 u. s. w.); B 3 (1332 u. s. w.); A 8 (1351); A 35 (1363); B 6 (1376); A 25 (1677).

Die Richtigkeit dieser Behauptung ist im Katalog bei der Beschreibung der einzelnen Handschriften ausführlich nachgewiesen worden: hier müssen einige kurze Andeutungen genügen.

Davon, daß A. Firkowitsch das Fälschen in großartigem Maßstabe betrieb, sowie davon, daß er sich auf die Anfertigung verschiedener Tinten trefflich verstanden, hatten A. Harkavy und ich in Tschufut-Kale vollauf Gelegenheit uns zu überzeugen.

In folgenden Handschriften ist an den Daten radirt: A 5 (vom Jahre 843); F 15 Epigr. II (vom Jahre 848, s. Stud. u. Krit. 1874, S. 174); F 51 (vom Jahre 885, s. Stud. u. Krit., S. 177); F 72 (vom Jahre 929, s. Stud. u. Krit., S. 176); A 11 (vom Jahre 929); F. 107 (vom Jahre 1030). Ein Beispiel möge Firkowitschs Verfahren erläutern. A 11 wurde geweiht „Montag den 29. Ijar im Jahre אתרלו der Seleucidenära“ 1636 Sel. = 1325 n. Chr. Durch zwei leichte Rasuren wurde erstens Thav in Mem verwandelt und zweitens der über den 5 Zahlbuchstaben stehende Strich getheilt, so daß es nun heißt אמר לו. Der Zahlwerth dieser Worte ist 1240+36 = 1276 Sel. = 965 n. Chr. Firkowitsch bemerkt nun in einer Copie: „Man darf nicht לו in אמר לו für Zahlbuchstaben ansehen, denn im Jahre 1276 Sel. fiel der 29. Ijar nicht auf einen Montag. Wol aber geschah dies im Jahre אמר (1240).“ So war durch eine kleine, nur bei genauem Hinblicken erkennbare Aenderung ein Epigraph vom Jahre 1325 mit der Jahreszahl 929 versehen. Durch dieselbe Fälschung wurden drei undatirte Epigraphe (in A 2, 10, 14), in denen die nämlichen Zeugennamen vorkommen, um vier Jahrhunderte älter gemacht!

Von später Hand sind die Daten hinzugefügt in F 13 (vom Jahre 781); F 51 (vom Jahre 848, s. Stud. u. Krit., S. 177); F 19 (vom Jahre 920, s. Stud. u. Krit., S. 175); F 110 (vom Jahre 1038).

Undatirte Epigraphe erhielten durch Veränderung einiger Text-

worte Zeitbestimmungen: F 55ª (vom Jahre 888, s. a. a. O., S. 177; Zeitschr. f. luth. Theol. 1875, S. 598); F 77 (vom Jahre 923); F 7 (vom Jahre 939, s. Stud. u. Krit., S. 173); F 111 (vom Jahre 1088, das. S. 181). Der Schluß des letztgenannten Epigraphs lautete, wie aus den erhaltenen Buchstabenspuren und der Vergleichung des Epigraphs in B 19ª hervorgeht, ursprünglich: כן יהי רצון מצור עולמים („so gefalle es dem Weltenschöpfer") [1]); daraus ist von später Hand gemacht: וו שנת רצון יוצר עולמים („im Jahre 848 Schöpf." = 1088 n. Chr.).

Sehr viele Epigraphe sind mit einer Tinctur aus Galläpfeln überschmiert. Hiedurch wollte Firkowitsch, wie er behauptete, die in Folge des Alters verblaßte Schrift wieder lesbar machen. In Wirklichkeit aber sollte auf diese Weise die Auffindung der Fälschungen unmöglich werden.

Im Laufe der Jahrhunderte dringt die Tinte ziemlich tief in das Pergament ein, während neue Schrift nur auf der Oberfläche haftet. Besonders deutlich ist der Unterschied, wenn man die zu untersuchenden Dokumente gegen das Licht hält. Die Mehrzahl der überschmierten Epigraphe besteht nicht bei Anwendung dieses Prüfungsmaßstabes.

Für jeden, der mit der hebräischen Literatur näher bekannt ist, ergibt sich die Unechtheit nicht weniger Epigraphe schon aus den in ihnen vorkommenden Abkürzungen.

יצו = ישמרהו צורו וגואלו (ihn behüte sein Schöpfer und sein Erlöser); Zunz, Zur Geschichte und Literatur, Berlin 1845, S. 310: „seit dem Anfange des 12. Jahrhunderts"; in A 1 (Epigraph vom Jahre 604); F 10 (vom Jahre 940); F 86 (vom Jahre 959); F 52 (vom Jahre 1001).

נבת = נפשו בטוב תלין (seine Seele ruhe in gutem, vgl. Psalm 25, 13); Zunz a. a. O., S. 360: „seit der Mitte des 12. Jahrhunderts"; in F 8 (Epigraph vom Jahre 639); F 14 (vom Jahre 789).

צבי = צדיק באמונתו יחיה (Habak. 2, 4); Zunz, S. 364: „seit 600 Jahren"; F 15 Epigraph I (vom Jahre 798); F 89

---

1) צור nach mittelalterlicher jüdischer Auffassung = יוצר.

(vom Jahre 933); A 14 (vom Jahre 933); die Beischriften in A 2 und A 10, in denen dieselbe Abbreviatur vorkommt, stammen nicht aus dem 10ten, sondern aus dem 14. Jahrhundert, wie sich aus der Fälschung in A 11 ergibt. — Schiller-Szinessy will in seinem (noch nicht erschienenen) Katalog der hebr. Hschrr. in Cambridge, S. 131 die Abbreviatur, weniger wahrscheinlich, so auflösen: צדיק בימיו יפרח, vgl. Psalm 82, 7.

עליו השלום = עה (auf ihm sei Friede); Zunz, S. 336: „erst gegen das Jahr 1200 fängt man an, spätere Lehrer, Zeitgenossen, Verwandte mit dieser Formel zu beehren“; A 1 (Epigraph vom Jahre 604); F 15 Epigraph I (vom Jahre 798); A 5 (vom Jahre 843).

תהי נפשו צרורה בצרור החיים = תנצבה (seine Seele sei gebunden in den Bund des Lebens, vgl. 1 Sam. 25, 29); Zunz, S. 351: „Zahlreiche Belege liefern die Werke des 12ten, 13ten und 14. Jahrhunderts“; F 15 Epigraph II (vom Jahre 848).

מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון = ממקומי (zerschmettere die Lenden seiner Widersacher und seine Hasser, daß sie nicht mehr aufstehen, Deuter. 33, 11). Diese Abbreviatur ist erst im 14. Jahrhundert nachweisbar, s. Zunz in Geigers Jüd. Zeitschr. Bd. VI, S. 188. 192; Steinschneider in ha-maskir, hebr. Bibliographie, 1874, S. 99; cod. B 3 (vom Jahre 1378); cod. B 12 (vom Jahre 1380); A 10 (gleichfalls aus dem 14. Jahrhundert). Also ist Epigraph II (vom Jahre 848) in F 15 gefälscht.

Dazu kommen zahlreiche historische Unmöglichkeiten.

Die Stadt Kafa war bis zur Ankunft der Genuesen (nach der Mitte des 13. Jahrhunderts) ein unbedeutendes Fischerdorf, vgl. N. Mursakewitsch, Geschichte der genuesischen Niederlassungen in der Krim (russ.), Odessa 1837, S. 6—9. In den Epigraphen aber spielt sie eine bedeutende Rolle seit dem Ende des 8. Jahrhunderts: F 15 Epigraph I (vom Jahre 798); F 48 (vom Jahre 815); F 15 Epigraph II (vom Jahre 848); F 81 (vom Jahre 957); F 31 (vom Jahre 992); F 110 (vom Jahre 1038) u. s. w. In F 107 (vom Jahre 1030) ist das Datum geändert, und statt פה קפה stand ursprünglich סלה ועד!

Der Name Sepharad für Bosporus, Panticapäon findet sich nur in Firkowitschs Epigraphen. Seine Quelle war die ihm (wie aus seinen Papieren hervorgeht) nicht unbekannte Anmerkung des Hieronymus zu Obad. V. 20: „Ubi nos posuimus Bosphorum, in Hebraeo habet ספרד . . . Nos autem ab Hebraeo, qui nos in scripturis erudivit, didicimus Bosphorum sic vocari, et quasi Judaeus, ista, inquit, est regio ad quam Hadrianus captivos transtulerit.“ ספרד steht in den Epigraphen der Nummern F 13 (vom Jahre 781); F 92 (vom Jahre 992); F 93 (vom Jahre 981); ספורד in A 1 (vom Jahre 604); הספרדי in F 31 (vom Jahre 992); außerdem wird Sepharad erwähnt in den nicht zur Sammlung gehörigen, aber aus inneren Gründen für gefälscht zu haltenden Epigraphen Nr. 54 (957), Nr. 70 (993), Nr. 65 (986) und Nr. 26 (905), s. Katalog, S. 108, 120, 289.

Der Name Sela ha-Jehudim, Tschufut-Kale (Judenburg) ist erst in sehr später Zeit nachweisbar; früher hieß die nahe bei Baghtschi-Ssarai (in der Krim) auf hohem Felsen gelegene Stadt Kirker (bei Abulfeda im Jahre 1321), in der Folge auch Kala (tatarisch = Burg). Trotzdem wird Sela ha-Jehudim in folgenden Epigraphen genannt: A 1 (604); F 8 (639); F 9, Epigraph I (764); F 89 (933); F 86 (959).

Die beiden früher unbekannten Weltären, welche auf den ersten Anblick eine wesentliche Stütze der Epigraphe zu sein schienen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als ein neuer Grund für ihre Unechtheit. Sie sind nämlich nur eine streng logische Consequenz der Firkowitsch'schen Geschichtsconstruction. Dem eifrigen Karäer war es weit weniger darum zu thun, den Verkaufswerth seiner Handschriften durch frühe Daten und merkwürdige in ihnen erwähnte Facta zu erhöhen, als seine Secte zu verherrlichen. Dem Ruhme des Karäertums galt sein ganzes Streben. Aus diesem Motive hervorgegangene Fälschungen sind den Karäern seit anderthalb Jahrzehnten in großer Zahl nachgewiesen worden [1]). Den meisten (übrigens noch nicht erschöpften) Stoff zu vielen Angriffen boten

---

[1]) Namentlich hat sich Steinschneider in dieser Beziehung verdient gemacht (zuletzt in seiner „hebr. Bibliographie“ 1874, Nr. 84).

die 1860 von Pinsker in der „Lickute Kadmoniot" gemachten Mittheilungen aus den von Firkowitsch gesammelten Handschriften [1]). Wäre alles in diesem Werke Gesagte wahr, so müßten wir die bisher geltenden Ansichten über die Entwicklung der jüdischen Literatur über Bord werfen, müßten die großen spanischen Dichter nicht mehr bewundern, sondern als Plagiatoren des Moses Daraï verachten. Ebenso wurde die massoretische Thätigkeit der Karäer in ein ganz falsches Licht gestellt. Diese Geschichtscorrecturen sollten die geistige Selbständigkeit, oder besser das geistige Uebergewicht der Karäer nachweisen. Demselben Zwecke dienen, zum Theil für noch frühere Zeiten, die Epigraphe. Die gewöhnliche Ansicht, daß das Karäertum eine erst im achten Jahrhundert n. Chr. von Anan gegründete, also jeden Falls von der bis dahin stattgehabten Entwicklung des talmudischen Judentums durchaus abhängige Secte sei, mußte den Stolz des Fanatikers verletzen. Die Karäer durften von den gehaßten Rabbaniten keine Anregung erhalten haben, ihre Entwicklung mußte eine selbständige gewesen sein. Wie war das möglich? Seit lange forschten die Gelehrten nach dem Verbleib der zehn Stämme. Hier war ein Mittel, gleichzeitig die Eigenliebe der Karäer zu befriedigen und eine interessante wissenschaftliche Streitfrage zu lösen. Die Nachkommen der in das assyrische Exil geführten Israeliten zogen zur Zeit des Cambyses [2]) nach der Krim: von ihnen stammen die Karaïm ab.

Im Jahre 1874 begann A. Firkowitsch den Druck einer

---

[1]) Vgl. bes. Schorr in He-chaluz VI (1861), S. 56—85; A. Geiger in Ozar nechmad IV, S. 25—155; Ad. Neubauer in Journal asiatique (1863), Bd. II; Steinschneider in hebr. Bibl. VII (1864), S. 14 u. 15.

[2]) Epigraph in Rolle A 1 (v. J. 604), nicht in F 31 (wie Prof. v. Muralt, nach Firkowitschs Denkschrift sagt, Stud. u. Krit., S. 175). In diesem Documente werden die Krimschen Juden nicht schlechtweg „Nachkommen der Verbannten aus Jerusalem" genannt (Stud. u. Krit., S. 186 Anm.); sondern die Krim heißt „Wohnsitz der Nachkommen der Geschlechter Israels und Juda's". „Juda's" wird durch den Zusatz „der Verbannten aus Jerusalem, welche ihren Brüdern zu Hülfe kamen", näher bestimmt.

(hebräisch geschriebenen) Geschichte der Karäer (dabar al ha-qaraïm), der leider durch seinen Tod unterbrochen wurde. Am Anfange des einzigen fertig gewordenen Bogens (der vor mir liegt) heißt es: „Die in Rußland lebenden Kinder Israels, die man Karäer nennt, sind theils Ueberreste der zehn Stämme; theils stammen sie von den Kindern Juda's ab, den Verbannten aus Jerusalem, welche, angeführt von ihrem Könige Gedaljah b. Ahas, ihren Brüdern in Samaria zu Hülfe kamen, da sie fürchteten, Salmanassar werde Samarien erobern und dann auch gegen Jerusalem zu Felde ziehen. Doch bemühten sie sich umsonst: denn das Maß ihrer Brüder in der Festung war voll, und Salmanassar führte sie in die Gefangenschaft 720 vor der christlichen Zeitrechnung. Cambyses aber, des Cyrus Sohn, erwies ihnen Gnade, da sie ihn im Kriege wider Thalmira [sic], die Scythenkönigin, unterstützt hatten (so erzählt Juda ha-maggiah in seinem Reiseberichte), entließ sie aus der Verbannung von Madai und gab ihnen auf ihre Bitte die Halbinsel Krim zum Besitz, 474 v. Chr. Daselbst siedelten sie sich an in den Städten Sepharad (Kertsch), Solchath, Chersson und Sela ha-Jehudim [1]). Aus der Verbannung kehrten sie nicht nach ihrer Heimat (Samarien) zurück: daher sahen sie nicht die Zerstörung des ersten Tempels, sondern hörten nur davon und trauerten darüber. Ferner sahen sie weder den Bau des zweiten Tempels, noch seine Zerstörung; sie hatten auch keinen Antheil an den verschiedenen Secten, die zur Zeit des zweiten Tempels entstanden, und blieben frei und unbefleckt (נקיים) von den Ansichten und Gebräuchen der Pharisäer und der Sadducäer."

Was war natürlicher, als daß die Verbannten die Jahrzählung nach dem Exil einführten, welches einen so wichtigen Abschnitt in ihrer Geschichte bildete? „Nach unserer Verbannung" (לגלותנו) war die nächstliegende Bezeichnung [2]) der Aera, da diese bei ihnen

---

[1]) Dies alles steht fast mit denselben Worten in dem Epigraphe Jehuda's des Morgenländers (Rolle A 1), den Firkowitsch „ha-maggiah" (Corrector) zu nennen pflegt, weil er die Lederrolle corrigirt habe.

[2]) das Wort לגלותנו entnahm Firkowitsch wol aus Ezechiel 33, 21. 40, 1.

in Gebrauch war, ehe es ein anderes Exil (586 v. Chr., 69 n. Chr.) gab.

Wie steht es nun mit der documentlichen Bezeugung der Exilsära? Die Aera nach der Verbannung findet sich in elf Epigraphen, von denen Herr Professor Chwolson selbst Nr. 79 in F 51 (1700 Ex. = 1316 Seleuc. = 1004 n. Chr.) und Nr. 88 in F 59 (1755 Ex. = 1371 Seleuc. = 1059 n. Chr.) preisgegeben hat (s. St. u. Kr., S. 189). Epigr. 10 in F 2 (1501 Ex. = 4565 Schöpf. = 805 n. Chr.) ist ein ganzes spätes Machwerk aus äußeren wie aus inneren Gründen. Die Tinte ist nicht in das Leder eingedrungen; der Bericht ist historisch ungenau; die Namen Gatham und Mibsam sind der Genesis entnommen (vgl. St. u. Kr., S. 171. 172). — Epigr. 5 in F 8 (1335 Ex. = 639 n. Chr.) ist gefälscht: Ueberschmierung, Abbreviaturen, Sela ha-Jehudim. — Epigr. 2 in F 6 (1185 Ex. = 4400 Krimsch. Schöpf. = 489 n. Chr.) ist ganz späte Fälschung. Tamiraqa und Tamatarqa sind nicht identisch. Die Rolle hat ein Alter von nur wenigen Jahrhunderten. — Epigr. 8 in F 14 (1485 Ex. = 4700 Krimsch. Schöpf. = 4789 n. Chr.) steht auf einem Pergamentstück, welches unlängst auf die leere Columne am Schluß aufgeklebt wurde und nicht zur Rolle gehört! Tinte und Schrift sind neu; Abkürzungen u. s. w. — Epigr. 9 in F 15 (das. erstes Epigr.; 1494 Ex. = 4709 Krimsch. Schöpf. = 798 n. Chr.) steht auf einer einzeln spät angenähten Columne von ganz anderem Pergament; Tinte wie in F 10 und F 14; Abkürzungen u. s. w. — Epigr. 6 in F 9 (1460 Ex. = 764 n. Chr.) wird durch materielle Gründe als unecht erwiesen; dazu Sela ha-Jehudim. — Epigr. 19 in F 51 (1544 Ex. = 848 n. Chr.), Datum von späterer Hand, wie trotz der Ueberschmierung sichtbar. — Epigr. 4 in A 1 (1300 Ex. = 604 n. Chr.), nach ihrer Beschaffenheit und Einrichtung zu urtheilen ist die Rolle nicht vor dem elften Jahrhundert geschrieben; Abkürzungen, Sela ha-Jehudim, Sepharad. — Epigr. 65, die angebliche Urkunde des Abraham ben Simhah (s. St. u. Kr., S. 187. 190) hat die Daten: 1682 Ex. = 4746 Schöpf. (= 986 n. Chr.). Dieses Document, welches auch eine Copie des Epigraph Nr. 4 enthielt, scheint von Firko-

witsch vernichtet zu sein[1]). Alle Beischriften mit der Exilsära sind also gefälscht! Nicht besser steht es mit den Grabinschriften, was hier nur kurz erwähnt wird, da Herr Dr. Harkavy in einer besonderen Schrift ausführlich über sie handeln wird.

Die Datirung des Exils vom Jahre 696 stimmt weder zu den neueren chronologischen Forschungen, noch hat Firkowitsch so von Anfang an gerechnet. Es finden sich bei ihm drei Festsetzungen der Verbannungszeit: 1) Vom Jahre 722 oder 720 v. Chr. (vgl. oben die Mittheilung aus dem dabar al ha-qaraïm). Die älteste Grabinschrift (702 Ex.) läßt er wiederholt (z. B. in der Denkschrift von 1859) aus dem Jahre 20 v. Chr. stammen. 2) Vom Jahre 706/5 v. Chr., nach den jüdischen Chronologien Zemach David und Juchassin. Daher in Epigraph 4 (A 1): „im fünften Jahre Chosdoris, 1300 nach unserer Verbannung" (1300 — 706/5 = 594/5; vgl. St. u. Kr., S. 190). 3) Vom Jahre 696 v. Chr. Diese Annahme scheint die späteste zu sein. Ob Firkowitsch das Demetriusfragment gekannt, oder auf welche andere Weise er zu dieser Datirung gekommen (die in der Simchah-Urkunde, wo sie zuerst vorkommt, nur auf einem Schreibfehler [1682 statt 1692; denn: 1692 — 706 = 986, 4746 + 240 = 986] zu beruhen scheint) — adhuc non liquet.

Die zweite unbekannte Aera läßt sich mit wenigen Worten erledigen. Nach der Berechnung des Seder Olam dauerte die Perserherrschaft statt 185 (516—331 v. Chr.) nur 34 Jahre; mithin setzt die rabbanitische Schöpfungsära um 151 Jahre zu früh an. Diesen Fehler durften die Krim'schen Juden, da sie sich, nach Firkowitsch, selbständig entwickelten, nicht gemacht haben: daher erhielten sie eine um 151 Jahre differirende Weltära, die erst allmählich von der rabbanitischen, angeblich aus Matarcha eingeführten verdrängt wurde. Verglichen werden die beiden Schöpfungsären nur in einer einzigen, schon von Herrn Akademiker Kunik mit Recht für gefälscht erklärten Grabinschrift (vgl. St. u. Kr., S. 188).

---

1) Vgl. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1875, S. 621 (wo nur Z. 6. v. u. „ihm" zu streichen ist).

Die angebliche Krim'sche Aera findet sich in fünf Epigraphen: dreimal neben der Aera „nach unserer Verbannung“ in den Beischriften Nr. 2 (F 6), Nr. 8 (F 14) und Nr. 9 (F 15, Ep. I), welche oben als unecht nachgewiesen sind; zweimal allein in Epigr. 34 (F 19; Datum von anderer Hand) und in Epigr. 11 (F 48, gleichfalls unecht).

III. Bedeutung der Handschriften.

Trotz dieser zahlreichen Fälschungen haben die St. Petersburger Sammlungen doch einen bedeutenden Werth.

Die beiden Perlen, welche für sich allein Bibliotheken aufwiegen, sind B 3 und B 19a.

B 3, der Prophetencodex mit babylonischer Punktation, ist die älteste, sicher datirte Bibelhandschrift. Noch wichtiger aber ist dies Manuscript durch die eigentümlichen, der Form wie der Bedeutung nach vielfach von den üblichen abweichenden Vocal- und Accentzeichen und durch die zahlreichen, oft mit der chaldäischen Uebersetzung übereinstimmenden Abweichungen vom recipirten Texte. Die Mehrzahl der bisher nur aus einigen Verzeichnissen bekannten orientalischen Lesarten findet sich in diesem Codex, aus dem die Bibelkritik mancherlei Förderung zu erhoffen hat.

Die babylonische Punktation findet sich ferner in F 132 (auch die früher mit B 15 bezeichneten Blätter enthaltend): Pentateuch und Haphtaren mit chaldäischer Uebersetzung (87 Blatt Baumwollenpapier); — in F 133 (auch = B 16): Haphtaren mit der Uebersetzung des Jonathan (48 Blatt); — in F 139 (auch = B 18): persische Uebersetzung der kleinen Propheten, das erste Wort jedes Verses hebräisch mit babylonischen Vocalen (30 Blatt); ausradirt und durch die üblichen Zeichen ersetzt ist das babylonische System in den drei Blättern, welche mit F 81 bezeichnet sind (F 134. 140 haben die tiberiensische Punktation, gegen Herrn v. Muralt, St. u. Kr., S. 179, Anm. 3).

B 19a, der von Pinner, Prospectus, Anhang S. 81—92 beschriebene Codex, ist die älteste Handschrift, welche das ganze Alte Testament enthält. Der Schreiber will den berühmten Mustercodex Ben Aschers copirt haben; doch sprechen manche Abweichungen

von den durch diesen Massoreten festgestellten Regeln gegen die Richtigkeit dieser Aussage. Varianten habe ich mitgetheilt in den von Bär veranstalteten Ausgaben des Psalters (1874) und des Hiob (1875), sowie in Delitzschs Commentar zum Hohenliede und zu Koheleth (1875).

Das Alter der Handschriften ist nicht allein nach dem oben mitgetheilten Verzeichnis der glaubwürdig datirten Epigraphe zu beurtheilen. Auch unter den undatirten oder gefälschte Beischriften enthaltenden Codices sind mehrere ohne Zweifel sehr alte, so z. B. F 54. 59. 80. 85.

Viele Rollen sind nicht nach den Hilchoth Sepher Thorah geschrieben. Da sie nun gewiß nicht alle karaitischen Ursprungs sind, so ergibt sich, daß die seit einer Reihe von Jahrhunderten in Europa sorgfältig beobachteten Schreibregeln (vgl. Ztschr. f. luth. Theol. 1875, S. 601—604) auch von den Nichtkaräern mancher Länder und Zeiten nicht durchweg beobachtet wurden.

Eine sorgfältige Sammlung aus den Varianten wenigstens der älteren Handschriften wird für die Bibelkritik gewiß förderlich sein; doch ist auch hier Vorsicht anzuwenden, da viele der von Herrn v. Muralt und Herrn Professor Chwolson (in Geigers Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben, Bd. III, S. 232—236) nach Firkowitsch angeführten Lesarten auf Fälschung beruhen, so durchweg וערכתו Exod. 13, 13. 34, 20 statt וערפתו (vgl. St. u. Kr., S. 172); ferner הארון Richt. 18, 30 statt הארץ (St. u. Kr., S. 176, übrigens in F 89, nicht in F 119, wie Herr v. Muralt der Firkowitsch'schen Denkschrift nachschreibt). Andere Beispiele sind im Katalog S. 3—6 angeführt.

In dem „Beitrage zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes“ (Stud. u. Krit. 1875, S. 736—747) bitte ich folgendes zu berichtigen:

S. 739, Z. 10 fehlt אל vor שופר. — S. 740, Z. 5 ראש statt דאש. — S. 740, Z. 17 ופי mit Mercha. — S. 743, Z. 16 אלתלקין (Lamed nach Thav). — S. 743, Z. 23 אשר כנו (zwei Wörter). — S. 743, Z. 13 v. u. ist „Abraham“ zu streichen.

S. 747. Diese massoretische Traditionskette ist jetzt durch eine Reihe weiterer Zeugnisse zu belegen. Das aramäische Original enthalten 3) Cod. Nr. 20 der Synagoge Siciliano in Rom, 4) Cod. Nr. 419 in Bern; die hebräische Uebersetzung findet sich in 2) Cod. des Buches Ochlah W'ochlah in Halle, 3) Cod. der Diqduqe hateamim in Kopenhagen, 4) Cod. Paris Nr. 15, 5) Cod. De Rossi Nr. 196 in Parma. Vgl. die Nachweise in Raph. Kirchheims Ein Commentar zur Chronik aus dem 10. Jahrhundert (Frankfurt a. M. 1874), S. 56. 57; und in D. Oppenheims Zur Geschichte der Massara und der ältesten Massoreten (Berliners Magazin für jüdische Geschichte und Literatur, Berlin 1875, Nr. 7—10). Der hebräische Text ist schon von Fourmont, Houbigant und Eichhorn Einleit., § 141 (mir hier leider nicht zugänglich) benutzt worden, die aber aus מנקיי (Stud. u. Krit., S. 747, Z. 1) offenbar irrig einen R. Menackai machten. Richtig Oppenheim: „die Edlen, Reinen, die lautern Sinnes und Herzens". Die נקיי הדעת (auch Cod. Günzburg, Tractat Kallah hat מנקיי nach הדעת), auch einfach נקיי, werden im Talmud mehrfach erwähnt: Sanhedrin 23[a] wird erzählt, daß sie nie eine Urkunde unterschrieben, ohne die Mitunterzeichner zu kennen; Sophrim 14, 14, daß sie die Thorahrolle beim Ein- und Ausheben aus der heiligen Lade (zum Gebrauche bei der öffentlichen Vorlesung) ehrfurchtsvoll begleiteten; Gittin 87[b] u. s. w. (Vgl. Oppenh. a. a. O.)

2.

Zur Reformationsgeschichte.

Von

Lic. theol. J. K. Seidemann,

P. emer. in Antonstadt-Dresden.

I. Luthers Brief an seine Frau vom 28. Juli 1545.

„Cornelius. Also sehe man den zorn D. Martini Luthers, da er vor dreyen Jaren, das ist imm 1545. Jar zu Wittenberg nicht länger wolt bleyben, dann der gutte Mann kundts nicht dahin bringen, das man gute Ständ vnd Landtsordnung gemacht hette, Vnder der Predig am Feyrtag vnnd Wercktag, bayde Burger vnnd Bawrn, sassen bey dem Bier, Vnd auff dem Marckt war grosse schinderey, Der geytz vnd hochfart namen zusehr vber handt, Dann auß einem hawß, das kaum hundert guldin werdt war, must man 20. oder 30. flor. geben, Es gieng alles vber die armen Studenten, Das thet dem mann Gottes wehe, vnd hat oft gesagt, Sollich wesen wirt vnser Herr Gott vngestrafft nicht lassen, Bruder Veyt (sagt er) wirt kommen, vnd dich wider berauben, von Hawß vnd Hof jagen, darzu dein Weyb vnd kinder schänden. Albertus. Als er zur selbigen zeyt von Wittenberg geflohen war, schreybt er an sein Gemahel einen Brieff, darinn dise wort stehn: Mein hertz ist gar erkaltet, das ich nicht gern mehr da bin: wolt auch daß du verkauffest den garten, hawß vnd hof (ist yetzund alles verbrandt) So wolt ich meinem gnädigsten Herren das hawß wider schencken: Vnd wäre dein besstes, daß du dich gehn N. setztest, dieweyl ich noch lebe: vnd ich kündte dir mit dem Soldt wol helffen, das gütlein bessern, Dann ich hoff, mein gnädigister Herr soll mir den Sold noch laysten, zum wenigsten ein Jar meins letzten lebens:

Nach meinem Todt, werden dich die vier Element zu Wittenberg nicht wol leyden (Sy ist zwey mal von Wittenberg geflohen) drumb wäre es besser, bey meinem leben gethan, was dann zuthun sein will: Villeicht wirt Wittenberg, wie es sich anlaßt, mit seinem Regiment, nicht S. Veytz tantz, noch S. Johans tantz [1]), Sonder

1) Scheint mit Johannis-Trunk, -Minne zusammenzuhängen (Erl. IV, 489). Vgl. Prof. Dr. Ign. von Zingerle, Johannissegen und Gertrudenminne, ein Beitrag zur deutschen Mythologie (Wien 1862). — Aufmerksam mache ich hierbei auf ein unerklärtes „geflügeltes Wort" bei Luther: „Kunz Hildebrand, der die Welt auf dem Schwanze trägt", Erl. XXXIX, 243. X, 387. Myconii Reformationshistorie bei Tentzel-Cyprian, Th. 4, S. 28: „(Die Prediger-Mönch) die meinten, die gantz Christenheit stünd auf ihnen, wie die Welt auf Concelebrants des grossen Fischschwantz, als die Bauern sagten." [Alberi], Ein Dialogus, u. s. w. Blatt D iij[b]: „Deßgleichen weyl die leüt des Herren kelch werden schwärlich faren lassen, sollend sy auch warten auff Cuntz Hyllebrandt (auffs Concilium solt ich sagen) was durch dasselbig erkannt wirt, das soll recht sein." Pfeiffers Germania, neue Reihe, erster (XIII.) Jahrgang (Wien 1868), S. 399 f.: „bi dem namen grossen | des fisses, der da zelebrant | an der messe wirt genant". | Und: „Nu wizzent gemain läut niht, wâ von daz ertpidem küm, dar umb tichtent alteu weip, die sich vil weishait an nement, ez sei ain grôzer visch, der haiz *celebrant,* dar auf stê daz ertreich, und hab seinen sterz in dem mund: wenn sich der weg oder umbkêr, sô pidem daz ertreich. daz ist ain türsenmaer und ist niht wâr und geleicht wol der juden maer von dem ohsen Vehemot." Und aus einem Volksliede auf Maria: „Maria, sie war sich der Herberg' so froh, | sie legte das liebe Kindlein ins Stroh. | Des Nachts, wol um die halbe Nacht, | Maria an ihr Kindlein dacht'. | Maria gieng auf die Thüre stahn, | sie sah gross Wasser kommen gahn. | Wol in dem Wasser, da war sich ein Fisch, | der war sich bereit auf Jesu Tisch. | Der Fisch, der ist sich Concelebrant, | er wird sich in allen Gottes Messen genannt. | Wird er nicht in allen Gottes Messen genannt, | so entstehen sich Erdbeben wol in dem Land." | u. s. f. Vgl. Grimm, DM. 1835, S. 559; 1854, Bd. II, S. 950. Meine Leipziger Disputation, S. 53. Pfeiffers Germania I, 291. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1868, S. 264. Mathesius' Predigt, VIII, 85[b] ed. Nürnberg 1570. 4[to]. Kunz Hillebrand ist in concelebrant hineingetragen.

den Betlers tantz, oder Beelzebubs tantz, kriegen, wie sy angefangen, Frawen vnd Jungkfrawen sich zublössen, hinden vnd vornen, vnd niemand ist der da strafft oder wöhre, vnd wirt Gottes wort gespottet, Nur hinweg auß disem Sodoma, Ich hab auf dem Land mehr gehört, dann ich zu Wittenberg erfaren, Dann ich der Statt müde bin, vnnd nicht wider kommen will, da mir Gott zuhelffe. Vbermorgen wird ich gehn Merßburg faren, dann Fürst Georg hat mich sehr drumb lassen bitten, Will also vmbher schwayffen, vnd eh das Bättel brot essen, eh ich mein arme letzte tag, mit dem vnärtigen wesen zu Wittenberg, martern vnd verunreynigen will, mit verlust meiner sawren thewren arbeyt: Magst solches wo du willt dem Philippo, vnd D. Pomer, hiemit von meynet wegen sagen, vnd anzeygen, Vnd das D. Pomer hiemit, Wittenberg von meynet wegen wolt gesegnen, dann ich kann des zorns vnd vnlustes nicht länger leyden, Hiemit Gott befolhen: Datum dinstag Panthaleonis, Anno 1545."

So ist dieser berühmte Brief, dessen Datum „Knoblochstag" bei de Wette, Bd. V, S. 752 f.; Bd. VI, S. 547 — vgl. Lauterbachs Tagebuch, S. 103 (Tenzels Monatliche Unterredungen, October 1694, S. 820; Ludwig Ettmüller, *Vaulu-Spá,* S. 138) — viel Sorge gemacht hat, allerdings ohne den Eingang und eine Stelle in der Mitte, zum ersten Male und zwar wol aus der Urschrift und mit besseren Lesarten mitgetheilt in einer überaus seltenen Druckschrift des bekannten Erasmus Alberus, die einer eingehenderen Besprechung gar sehr bedarf, auf Blatt (T iiij b) bis M; zuvörderst aber ist anzumerken, daß aus dem, was Alberus dem Briefe in Parenthesen eingefügt hat, zweierlei hervorgeht: einmal, daß Luthers Frau im Jahre 1547 an Garten, Haus und Hof, nicht am Kloster Brandschaden erlitten hat, zu dessen genauerer Feststellung dienen könnte, was Alberus Blatt K iiij berichtet: „Albert. Also verbrandten sy (d. i. die kurfürstlichen Befehlshaber 1547 in Wittenberg) die Vorstatt zu Wittenberg, vnd vber 600. schöner Gärten, pro forma, als wolten sy für den Churfürsten streyten, vnd hetten schon in jrem hertzen beschlossen, den Churfürsten zu verrathen." Sodann, daß Katharina zweimal, Mitte November 1546 und seit Anfang Februar 1547

sich von Wittenberg weggewendet hat, was im Jahrgange 1860 der Zeitschrift für die hist. Theol., S. 551 von mir nicht nachgewiesen, sondern nur wahrscheinlich gemacht werden konnte [1]).

Die Schrift selbst aber ist folgende: **Ein Dialogus oder** | Gespräch etlicher Personen | vom Interim. | — **Item**, **Vom krieg des Antychrists** | zu Rom, Bapst Pauli des dritten, mit hülff Kei= | ser Caroli des Fünfften, wider Hertzog Johann Friderichen | Churfürsten zu Sachsen ꝛc. vnd seine mit verwandten: | Darinn vrsach angezeygt wirt, das es nit wol möglich gwe | sen sey (Menschlicher hilff nach daruon zureden) das der | löbliche Churfürst zu Sachsen ꝛc. disen obgemelten seinen | Feinden, hab obsigen künden, von wegen so grosser Ver= | rätherey vnnd vntrew, die jme von seinen ey= | gnen Räthen vnd Hauptleüten be= | gegnet ist: Anno 1546. | vnnd 1 5 4 7. | Item, Von den Zeychen des | Jüngsten tags. | Apocalypſ. 17. | Vnd einer von den syben Engeln sprach | zu mir: **Komm**, ich will dir zeigen die grosse Hur (näm= | lich den Antychrist vnd **Bapst** zu Rom) mit welcher | gehuret haben die Keiser vnd **König** der erden, Vnd | die da wohnen auff erden, vnnd truncken worden | seynd von dem wein jrer Hurerey. | 1 5 4 8. | — 64 Quartblatt. S. auct., loc., impr. Custoden. Signaturen bis **A** iij. Blatt (**A** iiij) hat 8 Zeilen; dann: Den 16. tag Augusti, Anno 1548. | Darunter: **Apocalypſis 18.** | und noch 18 Zeilen: VNd ich höret ein ..... bis: Herr, der sy rich= | ten würdt. Letzte Seite leer. — Titelrückseite: **Die Personen, so in di= | sem Gespräch reden.** |

---

[1]) Ein bisher unbekannter Hauslehrer der Kinder Luthers ergibt sich aus dem von C. Krafft in Elberfeld (Fr. Evertsbusch, Theolog. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, zweiter Band [Elberfeld 1874], S. 35) mitgetheilten Briefe Peter Medmanns an Melanthon, Bonnae, 23. Dec. 1542: „Salutat officiosissime Franciscus Flandrus puerorum D. Lutheri paedagogus.“ Vgl. Album, p. 153: „Franciscus Flander Gandauiensis 11 Jun.“ 1534. de Wette V, 350; VI, 558. 665 ist also er, nicht Groß, wie ich dort irrig angenommen habe, zu verstehen. (Matthesius' Predigt VII, 68: „M. Franciscus Groß von Oschitz“ schon i. J. 1529 Tischgenoß bei Wolff Jhan von Rochlitz). — Köstlin, Martin Luther, Bd. II, S. 477. 644.

Albertus: Christianus.
Tertollus: Fladenweyher.
Cornelius: Hauptmann.
Froberj: von Hutten.

Also nur vier Personen! — Dresdner Bibliothek, Hist. eccles. E. 231, 8. — Der Einzige meines Wissens, der das Richtige über dieses Viergespräch gibt, ist Theophilus Sincerus (J. G. Schwindel), Neue Nachrichten von lauter alten und raren Büchern. Frkf. u. Leipzig 1753. 4°. S. 239 f. Er sagt: „Der *Autor* dieses raren *Dialogi* ist *Erasmus Alberus;* wie folgende von ihm selber mit aigner Hand in diß mein Exemplar vorn hinein geschriebene Worte bezeugen: ‚A. 1548. schrieb Ich einen *Dialogum,* wider das Interim, der ward von vielen abgeschrieben [1]), weil ihn niemand trucken wollt, dann sie sagten, Er were zu scharpf, So man doch den Teufel nit scharpf gnug angreifen kan, Aber M. *Caspar Aquilae* Büchlein, wider den Grickel und grewel Interim, welches wol so scharpf, wo nit scherpfer, weder der Dialogus, trang frey hindurch, und kam durch den Truck in die Welt, welchs mich und alle rechtschaffne Christen, die es lasen, herzlich erfreuet &c. *Erasmus Alberus,* von Basilisken zu Magdeburg.‘ “ — Daß jedoch diese Worte dort von Albers eigner Hand eingeschrieben seien, ist, wie schon Nordes im Agricola S. 358 bemerkt hat, sehr zu bezweifeln, denn sie liegen gedruckt vor in der um 1551 erschienenen Schrift Albers: Vom Basilisken zu Magdeburg. Item vom Hanen-Eyhe, daraus ein Basilisck wird mit seiner Bedeutung aus der Heiligen Schrift. An den standhaftigen Bekenner Christi M. Caspar Aquilae geschrieben durch Erasmum Alberum. Gedruckt zu Hamburg durch Jochim Lewe. 20 Quartblatt. (Vgl. Dänische Bibliotheck u. s. w. Sechstes Stück, S. 187 f.) Wenn ferner Schwindel in Bibliothecae Vniversalis Volumen Tertium; oder: Des Thesavri Bibliothecalis dritter Band; u. s. w. Norinbergae, MDCCXXXIX.

---

[1]) Auch noch im 18. Jahrhundert. Die Dresdner Bibliothek besitzt 2 Abschriften des Dialogs, Msc. A 248 und 249, letztere vom Annenschulrector Freyberg gefertigt.

4to. S. 176, und aus ihm Kordes, S. 358 anführen: Admonitio M. Alberti Christiani ad primarium nostri temporis Ecebolum Eislebium scripta, Anno M. D. XLIX, cum praefatione eiusdem authoris ad Lectorem. Item epistola ad M. Lucam Heczer, diaconum Wittenbergensem contra calumniatores suos. 1551. 32 Octavblatt (vgl. UN. 1711, S. 789), so haben sie übersehen, daß auch dieses Schriftchen des Albertus Christianus, wie der Dialogus, von Alberus ist und daß der Verfasser wieder 1546 als Diaconus in Wittenberg gelebt haben muß (Melandri Jocosorum No. DXXXII, p. 524 sq.), bevor er nach Magdeburg sich zurückzog. Ersch und Gruber, Th. II, S. 345; Lisch, Jahrbb. 1854, Bd. XIX, S. 10f. 14; Burkhardt, S. 365. 432; Herzogs Real-Encyklopädie, Bd. XIX, S. 33f.; Greisers Leben, Bl. X iij^b; de Wette, Bd. VI, S. 641; Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte, Bd. IV, S. 605—620; Köstlin, Martin Luther, Bd. II, S. 508. 647; Seckend., Bd. III, S. 515; Freytags Adpar. litt. II, 1233; Goedeke's Grundriß, S. 359. **361.** 1165; Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, Bd. I, S. 30f., Bd. II, S. 521; Zeitschrift des Vereins für Hamburg. Geschichte, Bd. IV, S. 605ff. **619**f.; Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. I, S. 219f. Von vielen anderen ist der Dialogus dem Matthäus Ratzeberger zuertheilt worden. So von der Fortgesetzten Sammlung Von Alten und Neuen Theologischen Sachen, 1733, S. 876—878; 1735, S. 642—649, wo seltsamerweise aus den vier sprechenden Personen acht gemacht werden, indem „Christianus", „Fladenerger" (so!!) u. s. w. auch als Personen aufgefaßt worden sind; vgl. (Vulpius) Curiositäten, Bd. II, S. 120 (Olla Potrida 1786, Stück 4, S. 69); von Neudecker in seinem Ratzeberger, Jena 1850, S. 28; vgl. (des Convertiten) Joh. Chr. Götze, Die Merckwürdigkeiten Der Königlichen Bibliotheck zu Dreßden. 1746. 4°. Bd. III, S. 241. — Ratzeberger hat den Dialog benutzt, denn er führt, bei Neudecker S. 268f. an: „Also hat Doctor Martinus Lutherus fur meinem Gnedigen Herren, Herren Georgen Fursten zu Anhaldt und etzlichen Hochgelerten diese Wort gesaget

Anno 1546 die Papisten sind toll und unsinnig" u. s. w. bis „So wird uns Gott erhoren, weil wihr nicht lugen lehren". Aber seine Zeitangabe ist falsch, denn Alberus fährt, unmittelbar nach Mittheilung obigen Lutherbriefes, Blatt Mij, fort: „Dise straff aber kundte nicht eh kommen, D. Martinus Luther wäre dann zuuor gestorben, welches er selbst verkündigt hat, zu der zeyt da er nicht länger zu Wittenberg sein wolt, da hat er dise nachuolgende wort mit grossem ernst geredt, vor dem Gotsförchtigen Bischoff Fürst Georgen von Anhalt, vnnd andern Gelerten: Die Papisten seind toll vnd vnsinnig wider vns", u. s. w. Und da hätten wir denn einiges Nähere aus der Zeit des Aufenthalts Luthers in Merseburg, Lingke, S. 286 ff., Jahr 1545, Anfang August. — Er sagt sogleich weiter, Blatt Mij^b: „Cornel. Zu Franckfurt am Mäin war ein frommer Prediger, verständig vnd gelert, M. Nicolaus Maurus, so oft ein geschrey kam, Die Papisten wöllen vns vberziehen: sprach er, So lang D. Martinus lebet, so wirt nichts drauß, Dann Gott wirt der welt vmb dises Mannes willen verschonen, Aber nach seinem todt sehe man sich für." Ueber diesen ziemlich unbekannten Maurus vgl. de Wette, Bd. II, S. 310 f. 395; Ritters Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurt, S. 244; Fortgesetzte Sammlung, 1727, S. 131; G. E. Steitz, Abhandlungen zu Frankfurts Reformationsgeschichte, 1872, S. 247 (ist Band V des Archivs für Frankfurts Geschichte und Kunst). Von ihm erzählt Bucer, Der CXX. PSALM, u. s. w. 1546. 38 Quartblatt, Bl. G: „Es ist auch Herre Heinrich (Motherer) onlang hernaher (i. J. 1523), wider zu seinem pfarrdienst gen Weissenburg kommen, vnnd den, mit hilff D. Mauri von Wurms, vnnd herr Johann Mercklers noch ins zweite jar versehen. Demnach erst ist herr Johan Merckler, nach der Bewrischen auffrur, als Weissenburg von der Pfaltz erobert, zum schwert onschuldiglich, wie man hernaher wol erfaren, übergeben worden."

Ja nicht zu übersehen ist auch, was der Dialogus über Johann Agricola Eisleben hat. Blatt Fij: „Johannes Eyßleben, ein Epicurische saw, hat ein lange zeit daher, zu Berlin wider den Churfürsten, Hertzog Johans Friderich zu Sachsen declamiett, vnd bebachiert, vnd als einen Auffrhurischen vbel gescholten, der jm doch

sehr vil guts gethon hat: Es het aber Eyßleben einen Famulum, der auch seins Herren liebe sang, trib es aber nicht lang, dann er ward kranck, vnd schrey ymmer in seiner kranckheit, Wee dir Keyser, Wee dir Eyßleben, Wee dir Marggraff, Wee dir Hertzog Moritz, Wee allen verräthern vnnd feinden des Churfürsten: vnnd mit solchem geschrey starb er. Als solches für den Marggraff Joachim kame, fragt er den Eyßleben drumb, Aber Eyßleben tribs gespött darauß, wie sein gewonheit ist: Mein Famulus (sagt er) ist ein toller mensch, weyßt nicht was er ßagt. Cornel. Doctor Türck ist auch keins andern todt gestorben. Albert. Sicut vixit, ita morixit", u. s. w. Und Blatt (H iiij^b): „Albert. Der schändtlich Apostata, Wittenbergensis Grickel Eyßleben, declamiert zu Berlin, in seiner lugen predig wider den Churfürsten, vnd sagt: Es ist ein groß wunder geschehen, darbey man klärlich sihet, das Gott des Keysers freündt ist, Denn gleich wie Got die kinder von Israhel durchs Rodt meer gefürt hat: Also hat er den Keyser durch die Elb fürten, ist eben ein wunderwerck, wie Eißleben ein prediger ist, Ich kenne den buben wol, von dreyssig Jaren her: Auff solche weiß pflegt das Lugen mawl die schrifft zufüren, wider das ander gebott Gottes. Vnd wie des Churfürsten Räthe, jene vmb seine vbel angelegte wolthaten gedanckt haben, Also dancket Eyßleben dem Churfürsten auch darfür, das er jn erzogen, erneert, und hoch geehrt hat. Albert. Er dancket wie sie alle dancken, Serpentes multos in sinu fouit, vnd heysset, Nouem vbi sunt. Cornel. Alß Eyßleben vor dreissig Jaren gehn Wittenberg kam, ward er Chorschuler, vnnd schreib sich Johannes Schneyder, aber yetzt ist jm der Titel mit der hochfart gewachssen, nach dem er sich vber seine Preceptores erhaben hat. Alb. Wie schreybet er sich dann? Cornel. Magister Johannes Alberto [1]), Agricola, Eyßleben, Generalis superintendens totius Marchiae. Albert. Et plus si vellet. Cornel. Vnd hat noch nye kein Dorff visitiert, kan auch nicht visitiern, ist auch sonderlich nicht gelert: Was er kan,

[1]) Wol Druckfehler, o für 9 = us. Meine Bemerkung bei Burkhardt, S. 144 zu de Wette III, 395 trifft nicht zu. Agricola's Sohn hieß auch Johann Albert. Jahrgang 1872 der Zeitschrift für die hist. Theol., S. 379.

das hat er in den züchen gelert, Bei Philippo, vnd die von Wittenberg, in die Marckt kommen sein, hasset er, vnnd tracht darnach das er sie verjage. Gibt auch für, er wölle sy von newem ordiniern, denn die Wittenbergische ordnung gilt jm nichts. Albert. Ist er doch selbst nicht ordiniert, weder Papistice, noch Euangelice. Cornel. Er kan sein geuckeley nicht lassen, Er veracht alle seine Praeceptores, Schilt auch die, so er nye gesehen hat, In allen büchern Brentij (sagt er) ist nicht ein Buchstab, vom glauben an Christum. Albert. Ein offentliche lugen, ist keiner antwort werdt. Cornel. Er meynet seinen glauben, den er an Christum hat, quae est nulla. Albert. Wir wöllen den Narrisex lassen faren, Sagt vns mehr vom Churfürsten...... Cornel. Auch merckts (d. i. den Verrath auf Seiten der Räthe des Kurfürsten Johann Friedrich) des Churfürsten Narr Hering, der sagts zum Churfürsten zu Genthen, vnd ließ die verräther zuhören, Er lebt aber nit 14 tag darnach, dz etlich meyneten, die verräther hetten jm den mund mit gifft gestopfft." — Hieronymus Besold schrieb den 1. September 1546 an Veit Dietrich: ..... „Syrus ille Islebius in Marchia acerbissimos et Cainici odij plenos Sarcasmos spargit publice pro concionibus et sermonibus privatis, palam nostros appellat furiosos et seditiosos. Scripsit ad Consulem nostrae urbis haec verba: Eur Prophet D. Martinus hat euch zuvor weissaget der Bauern auffruhr hab Gott gestraffet, er werde der fürsten auffruhr auch straffen. Quanta malevolentia et Diabolicum odium erga illos, â quibus nutritus educatus et edoctus est. Neque enim haec seditio, sed iustissima defensio est. Sed non recedet malum â domo ingrati." Msc. Thomas. im Besitz des Herrn Regierungsschulraths Dr. K. F. Th. Schneider in Schleswig. Vgl. Kordes, S. 336 f. 10 ff. 420.

Er theilt Blatt A^b das Stück des Briefes Luthers an Melanthon vom 24. November 1540, de Wette, Bd. V, S. 317: „Ego neque de Caesare neque de Ferdinando bis Fiat voluntas Dei, Amen" in deutscher Uebersetzung mit und erzählt Blatt B iij: „Corn. D. Martinus Luther sahe einmal zum fenster hinauß, da gieng ein grosse schwartze Saw imm garten: nun hatt Doctor Martinus Luther kein schwartze Saw, dar zu war der garten zugeschlossen, da sprach Er: Sihe, du schöner Engel, bist du

nur zur Saw worden? Da verschwand die Saw.“ Vgl. Neudeckers Ratzeberger, S. 54.

Noch sei hier eine lebensvolle, sehr dralle Stelle mitgetheilt, an welche eine Erläuterung und eine Frage anzuknüpfen ist. Alber sagt Blatt T iij[b]: „Die Wallfarten seind vns noch nit vergessen, wissend wol was da der Teüffel getriben hat, Da haben die Papisten sonderliche Pfaffen, böse verzweifelte Buben außgesandt, die habend gepredigt, ein jeglicher in seins Heyligen nammen: Da warend Anthonius bot ten, die predigten, wer seinen Pfaffen ein Schwein, kornn oder gellt gebe, der wär versichert durch S. Anthonius fürbit, vor dem Heyligen fewr, vnd die Schwein wurden jm nicht sterben. Zum andern kamend etliche Pfaffen in S. Valtins nammen, die predigten, wer den Valentins pfaf fen etwas geb', den behüt S. Valentinus vor der fallenden sucht, als käme Valentinus her a cadendo, vom fallen: So verzweyfelte böse Buben seind die Papisten, daß sy die leüt verieren nach jrem gfallen, vnd thünd als seind alle menschen stöck vnd blöck, gänß vnd Esel. Zum dritten kamen die Hauprechts pfaffen. Zum vierdten, die Anstals pfaffen. Zum fünften, die Wendels pfaffen, die predigten, wer jnen etwas gebe, dem wurde sein Vihe behütet, Darumb mahlet man S. Wendel, wie ein Khühirten, gleich wie man S. Anthonius ein Saw mahlet. Zum sechsten, kamend S. Johannis des Täuffers botten. Zum sibenden des heyligen Geists botten. Zum achten, die Pfaffen Marien von Rhom. Zum neündten, S. Anne botten. Zum zehenden, S. Wolffgangs. Zum eylfften, S. Catherinen botschafft. Zum zwelfften, S. Barbaren pfaffen, die predigten, wer S. Barbaren fastet vnd feyret, der künde ohn das heylige Sacrament nicht sterben. Zum dreyzehenden, S. Margreten botschafft (Aber wer kann das geschwürmm alles erzelen) Darneben warend die vier Bettel Orden, darzu die bettel Nunnen. Vnd vnsers Herren Gottes wirt in keiner Predig ye gedacht, ohn wann man den Text des Euangelij laß, Das ander war alles von Heyligen, vnder welchen vil noch nye geboren seind, Vnd einem yegklichen Heyligen gabend sy ein sonderlich ampt: S. Sebastianus vertrib die Pestilentz, S. Otilia das augen wee, S. Appolonia, das zahn wee, S. Rochus die bösen blatern, vnd ein yegklicher Heyligen bott predigt wider den andern, ein yegklicher erhub seinen Heyligen vber

den andern, auff das er dester mehr gelts vberkäme, da gab man Gänß, Enten, tawben, Hüner, schwein, Schaaf, Korn, haber, Weytzen, leyn, Flachß, erbiß, Eyer, käß, Buttern, vnnd gelts krafft: Vnd wer das heylige Euangelium nit kommen, es wer kein Heylig imm Calender dahinden bliben, in welches Nammen man nicht gebettelt hette. Darzu haben die Papisten einer yegklichen Statt vnnd Dorff. Ja einer yegklichen Kirchen, vnd einem yegklichen Altar ein sonderlichen (vnd gemeinklich einen erdichten) Heyligen zugeordnet, der daselbst Patron, fürsprecher vnnd Mitler sey, dem rechten waaren einigen Mitler vnd Patron Jesu Christo zu verdrieß: In sonderheit aber habend sy erwölet viertzehen Nothelffer, vnder welchen der mehrer theyl noch nicht geboren ist." Vgl. dazu: Des Bapsts| vnd seiner Gaistlichen | Jarmarckt. | Durch Sebastianum Maier| Der Hailigen geschrifft | Doctor beschriben. | 1535. 4°. (Scultet. Annal. Decas I, p. 215.) Libri Symbol. rec. Hase, p. 229 sq. Erl. XXI, 36; XXIV, 373 u. v. a.

Höchstwahrscheinlich ist oben bei der vierten Botschaft für „die Anstals pfaffen" zu lesen: die Anstats oder Anstads pfaffen. Wer aber ist S. Anstadt? In Luthers Hauspostille, Erl., Bd. I, S. 279; Bd. IV, S. 361 ist genannt St. Anstet, aber unerklärt; vgl. Tischreden XXIV, § 17, ed. Förstemann, Bd. III, S. 25. Des Malers Heinrich Satrapitan Christliche Anrede, sich vor den lutherischen Kanzelschändern zu hüten, v. J. 1524, hat Blatt Bi: „So man nicht Alles, was sie nur schwätzen, für Evangelium halten will, so fangen sie von Stund an zu toben und zu wüthen, als ob man sie zu St. Annstett führen müsse und schreien, man verstehe es nicht, man sei vom Kreuze abgefallen, wolle nicht mehr lutherisch, ja teuflisch sein." Döllinger, Die Reformation u. s. w., Bd. I, ed. 2, S. 221. — Johann Geiler von Keisersberg sagt in: Die Emeis, ed. Straßburg 1516, in der Predigt von Epiph. I, Blatt Biiii[b], fol. LXXXII[b]: „Er (d. i. Dein Leib) würt clar werden vnd hübsch, ia clörer den die son ietz ist, ietz hond wir die gröst not wie wir den leib hübsch machen, vnd legen groß arbeit daruff, vnd wen wir lang gemachen vnd gemutzen, so würt er nitt hübscher, den sant Anstetz futer faß, schwartz vnd vngestalt vnnd suchen nüwe fünd, das wir gern hübsch weren. Er würt vnleidlich, kein

schwert wurt dich schneiden, noch kein feür würt dich brennen yetz ist kein ding so clein nit es letzet dich." — Und Oekolampadius in seinem 1527 zu Basel gedruckten (24 Octavblatt) Schriftchen WAs Miß- | breuch im wych- | bischofflichen | ampt. | Blatt A vij^a f. hat: „So die Bischoff altar wyhen, fragen sy was man für heyligen zu patron wöl haben, in deren namen der altar geweyhet werde, Dann so komen ettlich, die wöllen haben die vier Euangelisten, ettlich die. 12. botten, einer wil haben die. 14. nothelffer, einer die. 11. tausend iunckfrauwen. Hinden nach kompt Kleuwy von filtzbach, der verheißt ein gulden, dz man sant Kleuwy, das ist, sant Niclaus auch auff den altar setze, dann in dem namen hab ich den tauff entpfangen. Zu letst komen meyer vnnd kilchen pfleger, die begeren von wegen der gan tzen gemeyn, sant Wendlin, dz ir schaff bewa, ret werden vor den wölffen. Und sant Loy (d. i. Eulogius) für ire roß, vnd für allerley gebresten der menschen, begeren sy, sant Cürry (d. i. Quirinus oder Cyriacus), sant Ueltin, sant Anthony, sant Rochus, Und sant Anstett: Dann spricht der wihbischoff. Lieben frundt, so ferr ir die patronen vnd heiligen wöllet in ehren halten, vff den tagen, so sy im iar gefallen, so wil ichs nachlassen, dann got wirt erzürnt, so man heiligen vff die altar setzt, vnd sy nit eeret, Do mit so teylt der Bischoff die patronen vff die altar, vnd so der heiligen tag einer kompt, Spricht der dorff pfaff auff dem Cantzel, am nechsten sontag dar vor, Lieben freünd, in diser wochen gefal len dise heyligen, die seind patron auff dem altaren, Die solt ir eeren mit gutten worten vnd wercken, Do werde ich meß han, vnd die lieben heyligen für euch bitten, Do solt ir kommen, vnd eüwer andacht mit eüwerm heyligen opffer bewysen, das euch sant Cüry, vnd sant Ueltin behüt, Und wann der tag kompt, vnd der Sygerist die glocken anzeucht, so lauffen die buren vnd bürin zu der kirchen, als iagt sy der teuffel, einer bringt wyn, der brot, der an, der korn, der drit legt bar gelt auff den altar, vnd wann es auß ist, so kompt des pfaffen kellerin, vnd tregt wyn, korn, vnd brot heim, Und der pfaff nimpt das gelt opffer, laufft zu huß zu, vnd haben ein guts mutlin, gott geb der teuffel, oder sein mutter nemen Buren vnnd Bürin, nummen das sy zu braffen haben." — Man sieht, S. Anstedt ist der heilende Heilige für Besessene, Rasende,

Wahnsinnige, ebenso wie S. Cyriacus und S. Romanus, von welchem Naogeorgus im Regnum Papisticum, ed. Basileae 1553, 8°. pag. 116. Lib. III. Vers 693 singt: „Pellit ab obsessis Romanus daemones omnis." Aber wer ist S. Ausredt? Herr Professor Dr. J. Köstlin sprach mir schriftlich die Vermuthung aus, es sei S. Anicetus. Ueber die Heiligen dieses Namens vgl. Acta Sanctorum Aprilis, Tom. II, fol. 477 sq. und Augusti Tom. II, fol. 705 ff. Ausführliches Heiligen-LEXICON, u. s. w. Cölln und Franckfurt 1719, Sp. 119. 125 f. 387; selbst Heinrich Alt (die Heiligenbilder, S. 165. 181. 221), Ernst Gottfried Baldinger (Neues Magazin für Aerzte III, 372; VIII, 448; XIV, 233 ff.), Theophilander (Pantheon Romanum, 1726, 4to, S. 20), [A. v. M.] (Die Attribute der Heiligen. Hannover 1843. S. 7) gewähren nichts. „Omnes quis numeret diuos, diuasque Papatus, Ad quos quisque fugit cantu, prece, munere, cultu, Quos uocat auxilio praesentia numina tanquam?" fragt schon Naogeorg Lib. III, v. 723, p. 117. Vgl. auch Unschuldige Nachrichten 1711, S. 600 f.; Weimarisches Jahrb., Bd. V, S. 480 über erdichtete Heilige. Sollte es nicht S. Anastasius mit dem Beile im Kopfe sein?

Der Dialogus spricht sich übrigens über die leitenden Persönlichkeiten des schmalkaldischen Krieges sehr scharf aus und gibt eine Menge Einzelnheiten über Männer und Zustände. So erzählt er z. B. über Luthers Pathen, Blatt K iij: „Ein solch Regiment war zu Wittenberg, das einer, genannt Jhanloser, einen armen Bawren, zwischen bayden Thorn erheüwe, der jm doch kein layde gethan hatte, ohn daß der Pawr, dem Scharhansen, auß dem weg nicht vermocht zuweychen, Da war nyemandt, der jm ein wort darumb zugesprochen het." 1547 in der Belagerung. — Vgl. Georg Voigt, Die Geschichtschreibung über den schmalkaldischen Krieg. Des VI. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften No. VI. Leipzig 1874. Bd. IV, S. 567—758.

II. Zwei Bibelinschriften von Luther und Fröschel.

1.

Epistel S pauli, zun Ephesern am v.

Lieben bruder seyt Gottes nachfolger, als die lieben | kinder

Dis ist eyn vermane brieff, wie des Apostels art ist, ynn seynen episteln, zu sorgen fur die Christen, das sie nicht lass und faul werden, sondern das wort, welchs sie von yhm gelernt haben mit der that, das ist, mit fruchten des glaubens sollen beweysen und ehren, allen heyden und ungleubigen zur besserung, das sie nicht sich er gern mugen an der lere Christi,

Vnd zum ersten, weyl wyr gottes kinder worden sind, durch Christum, vermanet er, das wyr solchem vater sollen nach folgen, als die lieben kinder, gibt die besten und sussesten wort, das er uns die lieben kinder gotts heysst auff das wyr uns durch die liebe des vaters reitzen lassen auch also zu lieben wie er uns geliebt hat, Wie hat er aber uns geliebt? Nicht alleine auff die gemeine weyße, das er uns immerdar uns (ausgestrichen) zeytlich erneeret, sampt allen gott losen auff erden und lesset seyne sonne auff gehen uber gute [und bose sondern uns auch seynen eingebornen Son gab]

Bekenne ich Martinus Luther sein Son — Joh — Doctor Luthers meines lieben Vater Handt

Actum 27 Maii 1564.

Also hatt gott die welt geliebet
auff das Alle die ahn yhn
glaubenn nicht verlorenn werdenn
Sondern das ewige leben haben &c.

Paulus luther
Doctor. scribebam
denn. XXV aplis
a°. lxiiij

Joh. III

Der vatter hatt denn sonn lieb vndt hatt
alles in seine handt gegebenn, Wer an den sonn
gleubet, der hatt Dass ewige lebenn, Wer dem
sonn nicht gleubet Der wirdt Dass lebenn nicht sehen
Sonderan Der zornn gottes bleibt uber im zc

Johann Luther
sst propr. Manu 1564

Das in [] Eingeschlossene ist vom Sohne Martin hinzugeschrieben.

2.

Matthej vij:

JR solt das Heiligthum nicht den Hunden geben, Vnd eure Perlen solt Jr nicht | fur die Seue werffen, auff das sie die selbigen nicht zutretten, mit Jren | Fussen, vnd sich wenden, vnd euch zureissen. (Dieß Alles mit rother Dinte.)

Dise Lerhe vnterweiset vnd Trostet Die Prediger, Vnd Erin- [nert die Zuhorer, das sie betrachten, Wer sie selb sind, vnd macht dreyerlej [Zuhorer,

Etliche sind Hunde

Etliche sind Seue

Etliche sind Gottes Kinder

Die Hunde sind die Veruolger Die die PRediger Zerreissen.

Die Seue sind die Vnfletter, die sich stellen als sind sie nicht [Veruolger, aber sie wollen sich nicht bessern, bleiben in JRem vnflat wie [sie sind, leben Jn Vntzucht, Jn Stelen vnd Rauben, Jn Gottes Verachtung, es ist kein ernstliche Gottes Furcht oder AnRuffung bej Jnen, kommen Jn die kirchen allein zum schein, ꝛc.

Die weil nu solcher Hunde und Seue seher viel ist, mocht ein PRediger des Ampts mude werden vnd gedencken, was sol Jch Die Leute werden nicht besser. [machen,

Hie mus er Trost haben, vnd trostet Jn der HERR Chri- [stus also, Das er sol fort faren, vnd den vbrigen PRedigen, vnd sol vmb der Hunde vnd Seue willen, nicht vom Ampt lassen, vnd sol nicht erschrecken ob sie Jn nicht horen wollen, sol sie faren lassen.

Von den Dritten aber sagt der HERR Christus hernach, [Wenig gehen durch die Enge pforten, vmb diser weniger willen, mus er gleichwol predigen, vnd wirt FRucht bringen, wie er spricht Johannis am. 15. Damit wird mein Vater geerhet Das Jr viel frucht bringet Jtem zun Corinthern Jn der ersten am. 15. schreibt Paulus Euer Erbeyt wird nicht Vergeblich sein, Durch Hulffe des HERRN. Jtem Esaiae am. 55. Mein Wort wird nicht Vergeblich ausgehen.

Also auch in der Gleichnus vom Seemann, wird ein tayl Samen zertretten, ein teil von den Vogeln auffgefressen rc aber ein teil fellet in das gut land vnd bringet viel FRucht
Also erhelt Gott alle zeit ein kleines Haufflin, welchen zu gut Die PRediger Im Ampt bleiben mussen, ob gleich viel andere, [Hunde vnd Seue sind. rc. Es sehe aber ein Jeder selb zu, was er sein wolle, Ob er vnter den Hunden vnd Seuen sein wolle, Oder ob er sein wolle. [ein Kind Gottes

Sebastianus FRoschelius Ambergensis
scripsit manu PRopria Anno dnj 1562.
. . . . [weggeschnitten.]

Diese beiden eigenhändigen Einzeichnungen finden sich mit noch anderen von beiden Justus Jonas, beiden Cruciger, Johannes Forster. D. 1.5 5 2., Georg Major 15. Februar 1552, Paul Eber 3. Juni 1562 und Bugenhagen 12. October 1552, zusammt ihren bunten Holzschnittbildnissen in ganzer Figur — „nur Johannes Bugenhagen, Pomer D." ist Brustbild — und gereimten Lebensbeschreibungen in einem Drucke in Folio, dessen Titel leider fehlt, der aber am Ende hat: Gedrückt zu Witteberg, durch Jaco= | bum Lucium Siebenbürger. | 16 Martij 1564. | Auch die Bilder: Huß, Luther, Georg von Anhalt und Melanthon sind da und der Reime zu Luthers Leben (sein Bild ist nach Cranach v. J. 1546) sind weniger, als in dem bei Junker, Ehrengedächtniß D. Luthers S. 263—265, mitgetheilten Gedichte, auch weichen sie in Einzelnem davon ab, sie haben z. B.:

„1510 Hernachmals auch zu Meylandt war,
War alt sieben vnd zwentzig Jar.
1511 Im Jar hernach, so bald zu hand,
War er zu Rom ein Monat lang."

Vgl. Lingke, Reisegeschichte, S. 17; Bindseil, Colloquia lat. I, 162 = Dresdner Msc. der lateinischen Tischreden A 91, Vol. I, fol. 96; Köstlin, Martin Luther I, 99f. 781. (??)

Dieses Buch Siebenbürgers ist vorn angebunden an die Hans Lufft'sche Foliobibel v. J. 1545, deren gleichlautender Schmutztitel 1546 angibt, und befindet sich auf der Dresdner Bibliothek Msc.

A 51ᵃ. Unter dem das Paradies darstellenden bunten Holzschnitte steht geschrieben:

„O Liebenn kinder lesset fleissigt unser biebel
So beheldt. unser haus eynen gibel H R [Hans Rhau?]
1 5 6 0"

Vgl. Tischreden, Anhang § 3; Förstemann-Bindseil IV, 710; Erl. LXII, S. 473, § 2995. Jonas der Sohn hat, Vitebergae XXII. Maij MD.LXII., zu seines Vaters Einschrift bemerkt: „Ich habe solche meines Vatters handtschrifft, Dem Ersamen Meister Hansen ..... [der Name ist, als am Rande, beim Einbande weggeschnitten] burger Zu Wittenberg mittgeteilet, Dieweil er der thewren gottsehligen .... [weggeschnitten] Lieben Vetter und preceptorn bildnis In diß heilige buch machen lassen und eines Jeden handtschrifft bey seinem bildtnis Haben wolte", u. s. w.

3.

Zu Hebr. 9, 3. 4.

Von

Dr. Adolf Harnack in Leipzig.

In der von Ceriani auf der Ambrosiana in syrischer Uebersetzung aufgefundenen Apokalypse des Baruch [1]), welche höchst wahrscheinlich sehr bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus, sicher aber früher als die „Auslegungen der Herrn-Logia" des Papias geschrieben ist [2]), erzählt Baruch, daß er, bevor die

[1]) Ceriani, Monumenta sacra et profana, T. I, Fasc. 2 (Mediol. 1866), p. 73—98: Edition der lateinischen Uebersetzung der syrischen Handschriften, Bd. V, Fasc. 2 (1871), S. 113—180: Text der syrischen Handschrift. Erstere ist abgedruckt bei Fritzsche, Libri apocr. V. T. Graece (Lips. 1871), p. 654—699.

[2]) Letzteres ergibt sich aus einer Vergleichung von Apoc. Bar. 29, 5 mit Iren. V, 33, 3. Langen (De apocal. Baruch. comment. Fri-

heilige Stadt den Chaldäern preisgegeben worden sei, einen Engel gesehen habe, der in das Allerheiligste des Tempels herabgestiegen sei, die heiligen Cultusgegenstände von dort genommen und der Erde zur Aufbewahrung übergeben habe [1]) (c. 6). Als Gegenstände aus dem Allerheiligsten werden V. 7 bezeichnet: velum, Ephod sanctum, propitiatorium, duae tabulae, vestis sancta sacerdotum, thuribulum [2]), XLVIII lapides pretiosi, quibus ornabatur sacerdos, omnia vasa sancta tabernaculi.

Es ist sofort klar, daß der Verfasser der Apok. hier Dinge genannt hat, die sich zu keiner Zeit in dem Allerheiligsten befunden

---

burgi 1867) läßt die Apok. z. Z. Trajans, Ewald (Gesch. des Volkes Israel, Bd. VII [3. Aufl., 1868], S. 83 f.) z. Z. Domitians, Fritzsche (a. a. O., S. 31 f.) und Schürer (Lehrb. d. neutestamentl. Zeitgesch., 1874, S. 546 f.) nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben sein. Genauer wird sich allerdings die Abfassungszeit überhaupt nicht bestimmen lassen. Jedenfalls aber dürfen Pseudobaruch und der Verfasser des Hebräerbriefes als Zeitgenossen betrachtet werden.

1) Diese Vorstellung ist dem späteren Judentum geläufig; vgl. Wetstein zu Offb. Joh. 2, 17.

2) Im Syrischen steht פירמא. Dieses Wort findet sich in Exod. 27, 3. 38, 3; Lev. 16, 12; Num. 4, 14 in der Peschîtâ für מחתה (LXX: *πυρεῖον* = thuribulum = Rauchpfanne = Büchse). Das Syrische kennt die Nominalbildung Fi'lâ nicht; es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß פירמא kein syrisches, sondern ein griechisches Wort ist. Man denkt sofort an eine Ableitung von *πῦρ* (*φόρεμα* paßt nicht); allein ein griechisches *πῦρμα* gibt es nicht. Prof. Krehl machte mich darauf aufmerksam, daß das Wort in einem von Nöldeke in der ZDMG (Bd. XXVII, S. 506, Z. 8) publicirten neusyrischen Liede vorkomme, wo es Nöldeke (S. 508, Z. 19) durch „Rauchfässer" übersetzt hat. Nach Renaudot (Liturg. Or. II, 63) wird Maria das thuribulum sacrum (quia carbonem vitae [i. e. hostiam] in utero continuit) genannt. „Sollte פירמא", bemerkte Krehl, „etwa die Büchse oder das Gefäß, in dem die Hostie aufbewahrt wird, bedeuten? In der syrischen Kirche wird die Hostie גמורתא (d. h. ‚glühende Kohle' in Anschluß an Jes. 6, 6) genannt." Aus diesen Bemerkungen geht hervor, daß פירמא an allen Stellen die Bedeutung „Rauchfaß" oder „Rauchbüchse (= pfanne)" hat und es bisher nicht belegt worden ist, das Wort bezeichne den Rauchopfer-Altar. Die Möglichkeit, es könne diese Bedeutung haben, wird man zugeben müssen, aber zunächst ist an Rauch-Gefäß (vgl. Offb. Joh. 8, 3: *λιβανωτὸς χρυσοῦς*) zu denken.

haben; an eine Verwechselung resp. Vermischung aber der Gegenstände im „Heiligen“ und „Allerheiligsten“ kann auch nicht gedacht werden, da „Leuchter“ und „Tisch“ fehlen. Dies hat natürlich auch Langen, der Einzige, welcher bisher die Baruch-Apok. eingehender untersucht hat, richtig gesehen (a. a. O., S. 12); es ist ihm aber entgangen, daß unter diesen Verhältnissen die Erwähnung des thuribulum ungeachtet der Fabeleien des Verfassers bemerkenswerth ist. Man wird an die Stelle Hebr. 9, 4 erinnern dürfen, wo ein *θυμιατήριον χρυσοῦν* zu den dem Allerheiligsten zugehörigen Gegenständen gerechnet wird [1]). Bekanntlich ist es zweifelhaft, ob unter dem *θυμιατήριον* der Rauchopferaltar oder ein Rauchfaß zu verstehen ist. Diese Streitfrage läßt sich allerdings durch Beiziehung der Baruch-Stelle nicht lösen, denn die Beziehung des thuribulum auf den Rauchopferaltar ist hier ganz unsicher (s. S. 573, Anm. 2). Allein Baruch 6 liefert deshalb doch einen beachtenswerthen Beitrag zum geschichtlichen Verständnis von Hebr. 9, 3 f.: man darf jetzt annehmen, daß in jener Zeit, aus der beide Schriftstücke stammen, unter den Juden die Meinung allgemeiner verbreitet gewesen ist, entweder: in dem Allerheiligsten habe sich ein zum Räuchern nothwendiges Gefäß befunden — oder: der Rauchopferaltar habe eigentlich seiner Bestimmung wegen zum Allerheiligsten gehört. Ersteres erscheint als das Wahrscheinlichere [2]); an einen allgemeiner verbreiteten Irrtum über den wirklichen Standort des Rauchopferaltars ist keinesfalls zu denken. Der Vorwurf, der Verfasser des Hebräerbriefes habe diesen nicht gekannt, darf nicht mehr erhoben werden.

---

1) Daß Hebr. 9, 3 f. die Stiftshütte, Baruch 6 der salomonische Tempel gemeint ist, kommt nicht in Betracht.

2) Man beachte auch, daß vom Verfasser gerade solche Gegenstände in das Allerheiligste versetzt werden, welche der Hohepriester in Function benutzte.

Recensionen.

1.

Graecus Venetus. Pentateuchi Proverbiorum Ruth Cantici Ecclesiastae Threnorum Danielis Versio Graeca. Ex unico bibliothecae S. Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam edidit **Oscar Gebhardt.** Praefatus est Franciscus Delitzsch. — Cum imagine duplicis scripturae codicis lithographica. Lipsiae, F. A. Brockhaus, 1875. LXXII u. 594 SS. Preis 15 Mark.

Die mit vorstehendem Titel treffend bezeichnete Ausgabe der nur in Einer Handschrift der Marcusbibliothek zu Venedig vorhandenen, als sehr eigentümlich bekannten griechischen Ueberſetzung von elf alttestamentlichen Büchern gibt sich leicht als eine sehr verdienstliche Arbeit zu erkennen, und ich kann mich den anerkennenden Worten, mit welchen z. B. Fritzsche in der Jenaer Literaturzeitung (1875, Nr. 6), Reusch im Bonner Theol. Literaturblatt (1875, Nr. 7) und Ewald in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1875, Nr. 16) über diese vorzügliche Leistung sich ausgesprochen haben, nur aus voller Ueberzeugung anschließen. Die hochgespannten Erwartungen, welche im Jahre 1740 die Herausgeber des Katalogs der griechischen Handschriften der St. Marcusbibliothek durch ihre ungenaue Beschreibung unseres codex Venetus und die Mittheilung

der ersten Verse der Genesis bei manchen Gelehrten erregten, sind allerdings nicht in Erfüllung gegangen; das ließ sich schon nach der unbefriedigenden Ausgabe des Textes, welche der etwas großsprecherische Pariser Akademiker d'Ansse de Villoison begann, Chr. Friedr. Ammon 1791 zu Ende führte, mit ziemlicher Sicherheit feststellen. So beginnt Joh. Gottfr. Eichhorn den § 211 seiner Einleitung in das Alte Testament mit den Worten: „Die Griechische Uebersetzung von einigen Büchern des Alten Testaments, welche unter Num. 7 der Griechischen Handschriften auf der St. Marcusbibliothek zu Venedig aufbewahrt wird, verdient nur eine kurze Anzeige, weil sie sich mehr durch Sonderbarkeiten, als durch inneren, kritischen oder exegetischen Werth auszeichnet“, widmet aber nach diesem völlig zutreffenden Urtheil über den Werth der Uebersetzung dem räthselhaften Werke doch eine Besprechung, welche acht Druckseiten füllt. Erst jetzt nach der fast vierjährigen mühevollen Arbeit, welche der esthländische Gelehrte Oscar Gebhardt auf den Rath seines Lehrers und Freundes Franz Delitzsch dem Graecus Venetus gewidmet hat, besitzen wir eine Ausgabe der Handschrift, welche sich, wie Delitzsch mit Recht sagt, empfiehlt non solum mirabili expressi textus accuratione sed etiam fructuosissima apparatus historici, critici, philologici copia, ein Werk, auf welches die evangelische Kirche und die deutsche Wissenschaft, die es geboren hat, stolz sein darf; erst jetzt ist der Graecus Venetus zum Gemeinbesitz der gelehrten Welt geworden, und nun kann sich aller Orten jeder ein selbständiges Urtheil über die wissenschaftliche Bedeutung dieser dem späten Mittelalter angehörigen Uebersetzung bilden und die vielen Irrtümer, die bisher über dieselbe im Schwange waren, erkennen und vermeiden. Obgleich Gebhardt mit echter Bescheidenheit seine Arbeit nicht für eine vollkommene ausgeben will, zweifle ich nicht, daß er in der Hauptsache die den codex Venetus betreffenden wissenschaftlichen Fragen wesentlich zum Abschluß gebracht hat, und ich bin der Letzte, der ihm seine Ueberschätzung des wissenschaftlichen Werthes der Handschrift ernstlich zum Vorwurf machen möchte. Erscheint mir das Urtheil (S. LXIX): „Nemo qui libris sacris interpretandis operam navat collationem hujus versionis intermittere poterit, nemo eam sine multa utili-

tate consulet", wie ich offen gestehe, als eine Uebertreibung, so liegt es doch auf der Hand, daß das mit der reinsten Liebe jahrelang gepflegte Studium eines einzelnen Gegenstandes fast mit psychologischer Nothwendigkeit zu jener Ueberschätzung führt, welche man dem Biographen in der Schilderung seines Helden gerne nachsieht, sobald er nur die Thatsachen selbst quellenmäßig dem Leser vorlegt; diese Zuverläßigkeit und Treue aber bewährt Gebhardt auf Schritt und Tritt, so daß wir ihm erst das sichere Material verdanken, auf welches sich das weniger günstige Urtheil über die Bedeutung des Graecus Venetus für die biblische Wissenschaft stützt. War auch, daß ich ein Beispiel anführe, schon dem Jenenser Doederlein das merkwürdige Zusammenstimmen unserer Uebersetzung mit dem Lexikon des zu Anfang des 13. Jahrhunderts blühenden David Kimchi aufgefallen, so hat doch erst Gebhardt (p. LXI sqq.) eingehend und scharfsinnig die Abhängigkeit des codex Venetus von dem Narbonenser erwiesen und sagt uns von diesem Rabbinen: „Hujus Liber radicum (ספר השרשים) fons est, ex quo paene omnia quae Venetae versionis propria sunt in textu Hebraico interpretando originem trahunt."

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Gebhardt die den codex Venetus betreffende Literatur, welche meist dem vorigen Jahrhundert angehört, sorgfältig verglichen hat; nur weniges Neuere (vgl. Ewalds Kritische Grammatik, 1827, S. 83 und Carl Hamanns 1871 zu Marburg erschienene Adnotationes criticae et exegeticae in librum Rûṯ, p. 31 sq.) scheint ihm entgangen zu sein. Ich will jetzt, indem ich vorläufig erwähne, daß Delitzsch in seiner Vorrede den Versuch macht, durch positive Kritik den unbekannten Verfasser unserer Uebersetzung zu ermitteln, eine Uebersicht über den reichen Inhalt des schön gedruckten Buches geben. In dem Prooemium (p. XVII — XXIII) handelt Gebhardt de prima versionis Venetae notitia et hujus novae editionis consilio. Ohne daß man den Verfasser der geringsten Ungerechtigkeit gegen seine Vorgänger zeihen könnte, weist er hin auf die Mängel der Ausgabe von Villoison (Argentorati, 1784) und Ammon (Nova versio Graeca Pentateuchi, Erlangen 1790/91, in drei Bändchen, deren drittes nicht nur das Deuteronomium,

addenda et emendanda, sowie einen index vocabulorum poeticorum, rariorum, novorum et hucusque ignotorum in versione Pentateuchi Veneta Graeca enthält, sondern auch die besonders paginirte commentatio de versionis V. T. Venetae Graecae usu, indole et aetate, nebst einer die doppelte Schreibart des codex zeigenden tabula aeri incisa) und begründet damit die Nothwendigkeit einer neuen, wirklich zuverläßigen Textausgabe. Villoison, der nicht einmal die Blätterzahl der Pergamenthandschrift mit 362 richtig angibt, indem er aus dem Katalog von 1740 die falsche Zahl 302 abschreibt, ja der, wie es p. XXIII heißt, lacunas codicis ex libidine, quin etiam tacite explevit, hat den ganzen codex zu Venedig abgeschrieben, das Buch Daniel ausgenommen, dessen vom alten Zanetti verfertigte Abschrift der französische Gelehrte nur mit dem codex zu vergleichen brauchte. Die Straßburger Dahler und Müller haben nach Villoisons Exemplar den Druck der sechs kleineren Bücher auf 196 Seiten besorgt, wobei die wenigen Abweichungen des Drucks von der Abschrift genau verzeichnet wurden. Nach p. XXVI der zu Paris geschriebenen Vorrede wollte Villoison quaedam selecta Pentateuchi poëtica loca beigeben, Jacobi nempe et Bileami praedictiones et utrumque Mosis Canticum; aber das Straßburger Bändchen enthält auf S. 199—213 mehr, nämlich Gen. 49, 1—28. Exod. 15, 1—20. Num. 23, 7[1])—24; 24, 3—24. Deut. 32, 1—43; 33, 1—29. Die nach seiner Rückkehr von der beabsichtigten Reise nach Griechenland in Aussicht gestellte Veröffentlichung des Pentateuchs selbst wurde Villoison bald leid, und da keiner seiner katholischen Glaubens- und Volksgenossen sich der Sache annahm, war er froh, als sich in Ammon wieder ein protestantischer deutscher Theologe fand, dem er seine leider fehlerhafte Abschrift des codex Venetus zur Herausgabe überlassen konnte. Bei aller Anerkennung des von Ammon Geleisteten traf seine Arbeit doch alsbald bei ihrem Erscheinen mehrfacher, nicht unverdienter Tadel; Gebhardt meldet p. XXI: „Merito ac jure cri-

[1]) Durch Versehen ist bei Gebhardt der erste Vers genannt; übrigens sind Druckfehler in Gebhardts Buch äußerst selten.

mini ei datum est, quod lectiones ex conjectura receptas silentio praeteriisset. Deinde objectum ei est (idemque de Villoisonio dici oportet), quod sibimet ipsi non constans haud pauca vitia sine ulla annotatione intacta servasset. Atque reprobanda est etiam incuria qua in ‚Addendis et emendandis‘, quae tertio operis volumini subjuncta sunt, errata typographica et ipsius codicis vitia sine ullo discrimine commiscuit.“

Auf das Prooemium läßt Gebhardt die sehr inhaltsreichen Prolegomena folgen, deren index also lautet:

Caput I. De codice Veneto atque ejus scriptoribus.
§ 1. Codicis externa condicio.
§ 2. Pars codicis prior autographa.
§ 3. Pars codicis posterior apographa.
§ 4. Scriptionis proprietates.
Caput II. De ipsa versione Graeca Veneta.
§ 1. De librorum sacrorum quos codex continet partitione.
§ 2. De fonte translationis.
§ 3. De auxiliis translatoris.
A. De ratione quae inter hanc versionem et Graecas antiquiores intercedat.
B. De lexici Kimchiani in hac translatione vestigiis.
§ 4. De translationis auctore.

Unmöglich kann ich den Reichtum dieser Prolegomena, welche sich als das Ergebnis der gründlichsten Durchforschung der Handschrift erweisen, hier im einzelnen vorführen. Ich erwähne, daß die Blätter des codex nach jüdischer Weise von rechts nach links auf einanderfolgen, so daß das nach unserer Rechnung letzte Blatt als das erste erscheint; ferner, daß die ersten 161 Seiten unverkennbar von der Hand eines Gelehrten geschrieben sind, welche mit Beginn von fol. 81 b mitten im Verse Ex. 7, 25 von der Hand eines gewöhnlichen Schreibers abgelöst wird, und daß die eigentümliche Art der Schriftzüge, wie man längst erkannt hat, auf das 14. Jahrhundert als die Entstehungszeit der Handschrift herabführt. Ueber den Beginn des 15. Jahrhunderts könnte man, wie

Gebhardt richtig bemerkt, schon darum nicht leicht herabgehen, weil Cardinal Bessarion, der bekannte gelehrte Bücherfreund, der im Jahre 1468 unter vielen anderen Büchern auch unsern codex dem Senate von Venedig zum Geschenk machte, sonst gewiß Näheres über den Ursprung der merkwürdigen Uebersetzung gewußt und sich nicht mit der auf ihrem ersten Blatte von ihm angebrachten Aufschrift *νέα τινὸς ἑρμηνεία* begnügt hätte. Die meines Erachtens weitaus wichtigste, weil folgenschwerste Entdeckung, welche Gebhardt gemacht hat, ist die in Cap. I, § 2 erwiesene Wahrnehmung, daß der erstere Theil des codex vom Uebersetzer selbst geschrieben sein muß. Im Interesse des Verfassers ward z. B. von Eichhorn die Hypothese, daß das Autograph des Uebersetzers vorliege, entschieden verworfen; mögen auch die Mängel, welche man früher auf Rechnung der schlechten Copie einer älteren Handschrift setzen wollte, nicht wenig übertrieben worden sein, wie Gebhardt deutlich gezeigt hat, so lastet doch jetzt die unbestreitbare Verantwortlichkeit für die wirklich vorhandenen[1]) Mängel auf dem Verfasser selbst, dessen verhältnismäßig spätes Zeitalter nunmehr auch klar vorliegt. Beide Umstände müssen dazu beitragen, die wissenschaftliche Bedeutung des codex Venetus auf ein sehr bescheidenes Maß herabzudrücken, mag er auch für die Geschichte der Exegese ein bedeutsames Denkmal der Kenntnis des Hebräischen sein, welche gegen Ausgang des Mittelalters ein auf dem Boden des byzantinischen Reichs lebender, in der griechischen Literatur sehr bewanderter Gelehrter besaß, der ohne Zweifel von Geburt ein Jude war.

Wenn Ammon in der Vorrede zum dritten Bändchen sich un-

1) Dabei denke ich nicht nur an die auf p. XXVIII verzeichneten Schreibfehler, denen Fälle wie *Τεῶν* für *λεών*, wie Villoison (vgl. Gebhardt, p. XXI) in Exod. 4, 16 schon verbessert hat, beizufügen sind, sowie an den Umstand, daß der Verfasser in Gen. 26, 20 die Uebersetzung, was die vorhandene Lücke beweist, gar nicht zu Ende geführt hat, sondern auch, und zwar ganz vorzugsweise, an die von Gebhardt in Kap. II, § 2 zusammengestellten miras alucinationes (vgl. Gen. 4, 21; 5, 8. 25 f.; 31, 41), an die zahlreichen groben Nachläßigkeiten und Inconsequenzen des Uebersetzers.

sern unbekannten Verfasser noch als einen syrischen Mönch dachte, der zwischen dem 8. bis 11. Jahrhundert gelebt habe, so wissen wir jetzt, daß wir nicht viel fehlgreifen können, wenn wir die Zeit des Uebersetzers um das Jahr 1400 ansetzen; ebenso sicher liegt aber jetzt die jüdische Nationalität unseres „zweiten Aquila“ (vgl. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Breslau 1875, S. 129 Anm.) vor, der das in der versio Veneta uns erhaltene „letzte Erzeugnis des jüdischen Hellenismus mit absichtlicher Zurücksetzung der LXX auf Grund des masoretischen Textes gearbeitet hat“. Ich halte es für überflüßig, nach Gebhardt die vielen Gründe hier zusammenzustellen, welche den Uebersetzer als einen geborenen Juden erweisen, da jetzt wol niemand mehr mit Bleek (Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., S. 117. 793) an einen christlichen Gelehrten denken wird, der seine Kenntnis des Hebräischen von jüdischen Rabbinen erlangt hätte. Nur Eine Stelle, die den Uebersetzer besonders deutlich als Juden hervortreten läßt, will ich erwähnen, zumal da hier einmal ausnahmsweise der Text durch Ammon besser als von Gebhardt wiedergegeben ist. Exod. 23, 20 lesen wir in der Erlanger Ausgabe: *Αὐτίκα ἐγὼ πέμπω ἄγγελον ἐπίπροσθέν σου, φυλάττειν σε ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ἀγεῖν σε πρὸς τὸν ὀντωτήν, ὃν ἡτοίμασα*, während bei Gebhardt der Schluß lautet: *ἄγειν σε πρὸς τὸν τόπον ὃν ἡτοίμασα*, wozu der kritische Apparat am untern Rande kurz bemerkt: „*ἀγεῖν* [c. cd. ed. *τόπον*] *ὀντωτήν* cod. et ed. Cf. Prol. II, 4, b.“ Die Verbesserung des Accentfehlers kann ich nur loben, nicht aber die Correctur des Uebersetzungsschnitzers, der nur einem Juden möglich war, welchem in מָקוֹם das Tetragramm (vgl. Esth. 4, 14) zu stecken schien [1]). Gebhardt (p. LXVII) hat diesen mirus error des Verfassers vollkommen richtig erkannt, durfte indes den auf reiner Gedankenlosigkeit des Uebersetzers beruhenden Schnitzer nicht durch Zurückgehen auf das hebräische Original aus dem Texte der Uebersetzung entfernen; ausdrücklich hebe ich aber hervor, daß Geb-

---

1) Nach p. LII wird der Gottesname יהוה gewöhnlich durch *ὀντωτής* wiedergegeben, von Ex. 8, 27 an zuweilen auch durch *ὀντουργός*, sehr selten (Prov. 3, 32; 14, 2) endlich durch *οὐσιωτής*.

hardt auch in diesem Falle, wo er seinen Autor unbewußt verschönert, das kritische Material dem Leser keineswegs vorenthalten hat. Wenn Gebhardt den Verfasser als zum Christentum übergetretenen Juden denkt, der seine Arbeit, um die LXX durch treue Wiedergabe des Grundtextes zu übertreffen, zu Ehren der christlichen Kirche unternommen habe, so ist dieser Hypothese die Thatsache doch wenig günstig, daß nirgendwo die geringste Kenntnis des Neuen Testaments in der ganzen Arbeit sich zeigt; auch läßt die Uebersetzung der chaldäischen Abschnitte des Buches Daniel im dorischen Dialekt, überhaupt die eigentümliche, ebenso gut von feinster Kenntnis als von größter Willkür zeugende Handhabung der griechischen Sprache weniger leicht an beabsichtigte Befriedigung eines kirchlichen Interesses als an eine irgendwie veranlaßte gelehrte Spielerei denken. Scharfsinnig ist die Hypothese von Delitzsch, wornach ein aufgeklärter Jude Elisa die versio Veneta verfaßt hätte, ein gelehrter Schützling des türkischen Sultans Murad I., der nach Adrianopels Eroberung (im Jahre 1361) allerlei gelehrte Männer an seinen Hof zog, schließlich aber den in Ungnade gefallenen Elisa verbrennen ließ. Zu solch jähem Tode würde der unfertige Zustand der versio Veneta gut stimmen; aber der von Gennadius gewählte Ausdruck *ὁ τῷ δοκεῖν μὲν Ἰουδαῖος, πολύθεος δὲ Ἑλισσαῖος* kann jene Vermuthung doch nicht gerade empfehlen.

Gebhardt gibt auf S. 1—549 den griechischen Text der elf von unserm unbekannten Verfasser übersetzten Bücher in der erwähnten mustergültigen Weise und nimmt in dem knapp gehaltenen, aber stets klaren kritischen Apparat, der den untern Rand der Seiten füllt, immer sorgfältige Rücksicht auf seine Vorgänger und auf das Verhältnis der versio Veneta zum hebräischen oder aramäischen Grundtexte. Manche Emendation der Vorgänger (z. B. Ammons Lev. 3, 9; 7, 25; 8, 31; 11, 7 f.; 13, 7; 18, 24 f.; 19, 32; 26, 5) wird gebilligt; sehr häufig (z. B. Lev. 19, 28; 20, 10) werden editio und codex zusammen verbessert. Ich kann Gebhardt (p. LIV) nur beistimmen in der Meinung, daß unserm Uebersetzer der gewöhnliche recipirte hebräische Text und zwar in punktirter Gestalt vorlag. Mochte dies Exemplar auch kein be-

sonders sorgfältig corrigirtes sein, und mögen auch viele Abweichungen vom masoretischen Texte sich durch die von Kennicott und de Rossi gesammelten Varianten belegen lassen, so steht doch fest, daß eine sehr große Menge der thatsächlich vorhandenen Differenzen zwischen dem Grundtext und der versio Veneta der reinen Willkür oder Nachläßigkeit des Uebersetzers selbst zugeschrieben werden muß. Jeden Falls schrumpft damit der textkritische Werth des codex Venetus auf ein minimum zusammen. Allerdings kann Carl Hamann (a. a. O.) Bleeks Aeußerung über die versio Veneta: „Sie setzt jeden Falls unsern punktirten Text voraus und schließt sich genau an diesen an“, in ihrer zweiten Hälfte leicht widerlegen; gegen den „genauen Anschluß“ zeugen in dem kleinen Büchlein Ruth schon ziemlich viele Stellen, die zum Theil (z. B. 1, 9. 22) von Gebhardt übersehen sind, während anderes von Gebhardt Bemerkte (z. B. 2, 6) wieder Hamann entgieng, worüber sich kein billig Denkender wundern wird. Dieser Mangel an genauem Anschluß geht eben im codex Venetus, dessen Verfasser ein gar zu schweres Werk unternommen hat, mit völlig sklavischer Treue (vgl. Ruth 1, 1 das geschmacklose *ἀνὴρ ἐκ δόμου ἄρτου τοῦ ἰσούδου*) Hand in Hand oder wechselt gemüthlich mit derselben ab; daß ich noch ein Beispiel anführe, so finden wir öfter (z. B. Gen. 1, 24; 49, 11) Cholem et Chirek compaginis gleich Suffixen der dritten und ersten Person übersetzt, während an anderen Stellen (Lev. 6, 3. Deut. 33, 16) diese Ungeheuerlichkeit vermieden ist. Letzteres betont Gebhardt (p. L), um den Verfasser gegen den Vorwurf großer Unwissenheit im Hebräischen in Schutz zu nehmen, obgleich er auf p. LIV selbst Beispiele zum deutlichen Beweise dafür beibringt, interpretem in grammaticam peccavisse. Es leidet keinen Zweifel, daß der Verfasser des Hebräischen wie des Griechischen in hohem Grade mächtig war; aber ebenso sicher ist, daß er sich häufig großer Nachläßigkeit und Willkür schuldig macht.

Auf S. 550—553 theilt Gebhardt interessante Tabellen über die Aussprache der hebräischen Consonanten und Vocale mit, welche sich aus der griechischen Wiedergabe der Eigennamen im codex Venetus ergibt. Dann folgt ein sehr nützliches Verzeichnis voca-

bulorum quae in Lexicis non exstant (S. 554 — 564) mit beigefügter Sinn-Erklärung und Angabe der Stellen; obgleich manche dieser Wörter wie die causativa auf *-όω*, welche sich der Verfasser bildet, um hebräische Hiphilformen ohne Gebrauch von Hülfszeitwörtern wiedergeben zu können (z. B. *ἁμαρτιόω* peccare facio, *ἀρχοντόω* principem facio), kein sonderliches Interesse bieten, so fehlt es doch auch nicht an sinnvoll gebildeten, schönen Ausdrücken, und jeden Falls verdient diese Ergänzung der größten bisherigen Verzeichnung des griechischen Sprachschatzes die volle Aufmerksamkeit auch der klassischen Philologen. Wesentlich dasselbe gilt von dem mit gleicher Sorgfalt gearbeiteten zweiten index, der auf S. 565 — 592 die vocabula rariora atque poëtica bringt mit Einschluß solcher gewöhnlicher und prosaischer Wörter, welche hier in ganz ungewöhnlichem Sinne gebraucht sind. Die Schrifttafel endlich stellt uns auch die absonderliche und nach Gebhardts (p. LXVII) wahrscheinlicher Vermuthung mit jüdischem Wesen zusammenhangende Gestalt des codex durch genaue Wiedergabe zweier ganzer Seiten deutlich vor Augen.

Als eine palaestra sagacitatis (p. LXIX), als ein trotz oder auch vermöge seiner Sonderbarkeiten zuweilen wissenschaftlich anregendes Hülfsmittel bei der Erklärung des alten Testaments erkenne ich den codex Venetus gerne an, wie wenig ich auch in das Lob, welches z. B. Prov. 30, 1 *τοῦ μασσάου* bei Delitzsch und vielen andern gefunden hat, einstimmen kann. Indem ich aber bei Eichhorns Urtheil über den verhältnismäßig geringen wissenschaftlichen Werth des codex Venetus stehen bleibe, fühle ich mich um so mehr aufgefordert, dem tüchtigen Herausgeber der versio Veneta für seine große und wahrlich nicht vergebliche Mühe aufrichtigen Dank zu sagen; jede in ihrer Art vollendete Arbeit auf dem unendlichen Gebiete der Wissenschaft, mag diese einzelne Leistung auch scheinbar noch so geringfügige Dinge betreffen, dient ja der Wahrheit und trägt ihren unvergänglichen Lohn in sich selbst.

Bonn. Adolf Kamphausen.

2.

D. Carl Bernhard Hundeshagens Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen. Nach seinen handschriftlichen Verbesserungen und Ergänzungen neu herausgegeben von **Theodor Christlieb**, D. d. Theol. u. Phil., der ersteren ord. Prof. an der Univ. Bonn. Erste Abtheilung: Zur christlichen Cultur- und inneren deutschen Zeitgeschichte, 421 SS. Zweite Abtheilung: Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche, 624 u. XII SS. 8°. Gotha, Friedr Andr. Perthes, 1874/75.

Die Herausgabe von Werken aus den Vorlesungsheften und dem sonstigen literärischen Nachlaß eines Verewigten ist meist ein Unternehmen von zweifelhaftem Werth, es sei denn, daß es sich um Arbeiten handelt, die derselbe ausdrücklich als druckfähig bezeichnet hat. Anders aber verhält es sich mit den von einem Verewigten selbst schon veröffentlichten, aber da und dort zerstreuten und theilweise schwer zugänglich gewordenen Abhandlungen und Aufsätzen. Diese, so weit sie von bleibendem Werth sind, nach seinem Abscheiden zu sammeln und wieder zu veröffentlichen, ist immer sehr dankenswerth. Seine größeren Werke erhalten in einer solchen Sammlung eine Ergänzung, welche für manche Urtheile und Ausführungen die nöthigen Unterlagen, Begründungen und Erläuterungen darbietet. Und ein oft nicht geringer Theil seiner Lebensarbeit wird dadurch der sonst bald genug drohenden Vergessenheit entrissen und kann, in der Sammlung allgemeiner zugänglich gemacht, erst seine volle Frucht tragen für die Fortentwicklung der von ihm gepflegten Wissenschaft und für die Förderung der allgemeinen Lebensinteressen, in deren Dienst er sich gestellt hatte. Von den kleineren Schriften und Abhandlungen H u n d e s h a g e n s — das dürfen wir getrost sagen — gelten

diese Bemerkungen in ganz besonderem Maße. Es war nicht bloß ein wissenschaftliches und gelehrtes, es war vor allem ein allgemeines und praktisches Interesse, welches ihre Sammlung und Wiederveröffentlichung wünschenswerth machte. Wußte doch der „deutsche Theologe“, wie nicht leicht ein anderer, die Lehren der Geschichte zur Beleuchtung unsrer gegenwärtigen Zustände und Verhältnisse und zur Orientirung über die manigfach sich kreuzenden Zeitströmungen und die kirchlichen und kirchenpolitischen Aufgaben der Gegenwart zu verwerthen! Und gerade seine kleineren, da und dort in Zeitschriften, Programmen und Broschüren veröffentlichten Arbeiten lassen die praktische Abzielung aller seiner Studien und Forschungen auf die Bedürfnisse und Aufgaben unsrer Zeit noch mehr an den Tag treten, als seine größeren Werke, und können sicher, wenn sie in die rechten Hände kommen, durch die Geltendmachung vergessener oder nur halb anerkannter Wahrheiten „auf die Entscheidung mancher brennenden Fragen einen heilsamen Einfluß üben“. Herr D. Christlieb hat sich darum wohlbegründeten Anspruch auf den Dank der Freunde Hundeshagens, aber auch aller, denen der Aufbau unsrer Kirche und die gesunde Entwicklung unseres nationalen Lebens am Herzen liegt, erworben, indem er Zeit und Mühe daran wandte, in obigen zwei Sammelbänden eine Auswahl der kleineren Schriften und Abhandlungen seines verewigten Collegen zu veröffentlichen.

Auch die Art, wie er die übernommene Aufgabe ausgeführt hat, verdient die vollste und dankbarste Anerkennung. Sowol seine Auswahl dessen, was von bleibendem Werth und zugleich von allgemeinerem Interesse ist, als seine Gruppirung der einzelnen Stücke, welche ungezwungen sachliche Zusammengehörigkeit mit chronologischer Aufeinanderfolge combinirt, darf auf allgemeine Billigung rechnen. Für die Auswahl lagen ihm außer den in meiner Abhandlung „Zur Erinnerung an D. C. B. Hundeshagen“ [1]) erwähnten und charakterisirten Arbeiten noch einige andere vor, die ich übersehen hatte (verschiedene Artikel in Herzogs

1) Vgl. Jahrg. 1874, Heft. 1. Die Abhandlung ist unter obigem Titel auch als besondere Schrift erschienen.

Real-Encyklopädie), oder deren Abkunft von Hundeshagen mir zweifelhaft geblieben war (anonyme Aufsätze in Gelzers Protestantischen Monatsblättern). Einiges davon ist in die Sammlung aufgenommen worden: so die „Asterisken zur inneren Zeitgeschichte" und die Ausführung über „Die Bedeutung der Bekenntnisschriften in der evangelischen Kirche". Letztere war bei ihrer ersten Veröffentlichung (in Gelzers Protestantischen Monatsblättern 1857, Octoberheft) als Ausschnitt „aus einem amtlichen Votum" bezeichnet. Die specielle Veranlassung dieses Votums konnte der Herausgeber nicht ermitteln, und auch ich konnte ihm seiner Zeit keine Auskunft darüber geben. Jetzt bin ich in der Lage, zu constatiren, daß dieses Votum nichts andres ist, als der ganz aus Hundeshagens Feder stammende grundlegende Abschnitt des gemeinsamen Berichtes, welchen die Majorität und die Minorität der Commission für die Bekenntnisfrage in der badischen Generalsynode von 1855 über die betreffende Vorlage des Ober-Kirchenrathes erstattete. — Von bisher noch nicht Veröffentlichtem konnte aus Hundeshagens Nachlaß nur ein Manuscript in die Sammlung aufgenommen werden. Es enthält eine Ausführung über „den Staatscharakter des Romanismus" und „Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältnis zum Staate"; trotz seines fragmentarischen Charakters bildet es eine werthvolle Ergänzung zu mehreren anderen Abhandlungen Hundeshagens und steht in unmittelbarster Beziehung zu dem großen Entscheidungskampfe zwischen Papsttum und Staatsgewalt, welcher jetzt das allgemeine Interesse der ganzen gebildeten Welt in Anspruch nimmt; man muß daher dem Herrn Herausgeber die mühevolle Arbeit ganz besonders danken, die er daran gewandt hat, dem Manuscript wenn auch keinen vollständigen Zusammenhang und vollendende Abrundung, so doch eine druckfähige Gestalt zu geben.

Von den beiden Bänden, deren jeder ein relativ selbständiges Ganzes bildet und von der Verlagshandlung auch separat bezogen werden kann, trägt der erste die Aufschrift: „Zur christlichen Cultur- und inneren deutschen Zeitgeschichte." Seinen Kern bilden die der ersten Hälfte der fünfziger Jahre angehörigen Abhandlungen,

in welchen Hundeshagen sich bemühte, im Gegensatz zu dem Centralgedanken der modernen Bildung, dem Humanitarismus, d. h. dem vom Christentum abgelösten und darum verkehrten und auf den Kopf gestellten Humanitätsideal, die unermeßliche Bedeutung des Christentums und damit auch die besondere Bedeutung der Kirche für das gesamte Volksleben und insbesondere für das höhere Culturleben unserer Nation wieder allgemeiner zum Bewußtsein zu bringen. Es sind die akademische Festrede „Ueber die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat" (IV), der Vortrag „Die innere Mission auf der Universität" (V) und die Abhandlungen „Meditationen über die religiöse Signatur der Gegenwart" (VI) und „Ein Zuruf an die deutsche Partei" (VIII). Gleichsam als Grundlage für diese Stücke hat der Herausgeber die Reisepredigt „Vom wahren Begriff des Glaubens als Triebkraft zur Idealität und vom falschen Idealismus" (III) aus der größeren Schrift „Der Weg zu Christo" und als Einleitung die akademische Antrittsrede „Ueber die Aussichten und das Studium der Apologetik in unsrer Zeit" (II) vorausgeschickt und auch aus den „Asterisken zur inneren Zeitgeschichte" (VII) einige besonders charakteristische Stücke an passender Stelle eingefügt. — Seit diese Arbeiten zum erstenmal an's Licht traten, haben freilich die national-politischen Verhältnisse unseres deutschen Volkes die größte und heilsamste Umgestaltung erfahren. Aber der Gegensatz der von jenem Humanitarismus beherrschten modernen Weltanschauung zu der christlichen besteht auch heute noch fort, in mancher Beziehung in noch verschärfter und gefährlicherer Weise; der von Hundeshagen bekämpfte Grundirrtum unserer modernen deutschen Bildung ist noch keineswegs überwunden, sucht vielmehr noch mehr als früher auf allen Lebensgebieten seine Consequenzen zur Geltung zu bringen und droht dadurch auch die auf politisch-nationalem Gebiet gewonnenen Errungenschaften wieder in Frage zu stellen. Man wird darum in dem, was Hundeshagen vor mehr als zwanzig Jahren geschrieben hat, auch heute noch ein zu rechter Zeit geredetes Wort finden; und man sollte für dieses ernste und mannhafte Wort in den Kreisen der Gebildeten und namentlich auch

von den Männern der liberalen Parteien um so mehr Beachtung erwarten, da heutzutage jedermann zugestehen muß, daß auch die politisch-nationalen Errungenschaften, deren sich unser deutsches Volk erfreut, nicht auf den Wegen gewonnen werden konnten, vor welchen Hundeshagen seine national-liberalen Gesinnungsgenossen so ernstlich und so oft hatte warnen müssen, und daß er auf diesem Gebiet als ein echter Prophet der Zukunft des deutschen Volkes beglaubigt worden ist. — In keinem näheren Zusammenhang mit den Hauptstücken des ersten Bandes steht die gehaltvolle Abhandlung „Der Communismus und die asketische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte“ (I), der Vortrag „Religiöse Zustände und Stimmungen in der griechisch-römischen Welt zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums“ (IX), dessen Wiederveröffentlichung nach Hundeshagens Tode von einem auf diesem Gebiete wohl orientirten Theologen auf's lebhafteste gewünscht worden ist, und die als Anhang beigegebene Zuschrift an die Kölner Zeitung „Max Schneckenburger, der Dichter des Liedes: Die Wacht am Rhein!“

Der zweite Band mit der Aufschrift „Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche“ kann als Fortsetzung des Werkes „Beiträge zur Kirchenverfassungs-Geschichte und Kirchenpolitik“ betrachtet werden. Man findet hier eine Reihe von Problemen behandelt, die mit der unsrer evangelischen Kirche gestellten Aufgabe, aus einem bloßen Kirchentum zu einer allen Wesensmomenten ihrer Idee entsprechenden, sich selbst regierenden Kirchensocietät zu werden, unmittelbar zusammenhängen. Die Abschnitte „Der humanitarische Rationalismus und die Symbole“ (III), „Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältnis zur Kirche und den Symbolen“ (IV) und „Die Bedeutung der Bekenntnisschriften in der evangelischen Kirche“ (V) betonen die Grundlage und die inneren Existenzbedingungen einer evangelischen Kirche. Die Ansprache „Ueber die Erneuerung des Aeltesten- und Diakonenamtes“ (VII) und die Abhandlung „Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft“ (XI) weisen auf den Weg, welcher zu der ihre selbstän-

dige sociale Stellung ermöglichenden Ausgestaltung der Verfassung führt. Weiter findet man hier einen Theil des Ertrages der historischen und principiellen Forschungen Hundeshagens über das Verhältnis von Staat und Kirche in den akademischen Reden „Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit“ (II) und „Ueber einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche“ (X), sowie in den aus dem handschriftlichen Nachlaß veröffentlichten „Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältnis zum Staate“ (IX, D). Und endlich wird das innere Wesen des Katholicismus und sein Verhältnis sowol zum evangelischen Protestantismus als zum modernen Staat in helles Licht gesetzt durch die Abhandlungen: „Das Katholische im Katholicismus“, „Das Gefährliche im Katholicismus“ und „Das Römische im Katholicismus und der Staatscharakter des Romanismus“, letztere aus dem handschriftlichen Nachlaß zum erstenmal veröffentlicht (VIII und IX, C). Alle diese Ausführungen dürfen jetzt, wo die richtige und klare Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche auf der Tagesordnung steht, als nächste Aufgabe, von deren glücklicher Lösung die gedeihliche Entwicklung unseres nationalen Lebens abhängt, ein erhöhtes und allgemeineres Interesse beanspruchen. Und man muß um so mehr wünschen, daß sie von allen zur Mitarbeit an dieser Aufgabe Berufenen gelesen und beachtet werden, da jenes aus der harmonischen Verbindung echter Kirchen- und Staatsgesinnung hervorgehende rückhaltslose und tiefere Eingehen auf das concrete Wesen sowol der Kirche als des Staates, ohne welches — wie Hundeshagen mit gutem Grunde betont (II, S. 377) — eine glückliche Lösung der Aufgabe nicht möglich ist, auch heute noch zu den Seltenheiten gehört. — In dem Kampfe aber zwischen dem Staate und dem Papsttum bietet die protestantische Theologie in mehreren dieser Abhandlungen den Vertretern der Staatsinteressen eine nicht zu verachtende Mithülfe dar. Insbesondere können die zuletzt angeführten, denen auch noch die in den zweiten Theil aufgenommenen und das badische Vorspiel des gegenwärtigen Kampfes betreffenden „Asterisken“ (VI) anzureihen sind,

vielen zu der rechten Einsicht in die tiefer liegenden Gründe des Conflictes verhelfen, eine Einsicht, die einerseits eine gerechte Beurtheilung der ultramontanen Gegner ermöglicht, andrerseits aber auch von der unvermeidlichen Nothwendigkeit des Kampfes wider sie überzeugt, die schneidigsten Waffen gegen sie darbietet und vor falschen Wegen und unhaltbaren Waffenstillständen bewahrt. „Mit dem strengen Romanismus ist kein Bund zu flechten", mit diesem caeterum censeo schließt das aus dem handschriftlichen Nachlaß neu veröffentlichte Stück (Bd. II, S. 446). — Die oben angeführten drei Abhandlungen über den Katholicismus möchten wir namentlich auch den Führern der altkatholischen Bewegung zu gründlicher Erwägung empfehlen. Je lebhafter unsere Sympathien für ihre Reformbestrebungen sind, um so mehr wünschen wir, dieselben möchten sich zu rechter Zeit davon überzeugen, daß der Staatscharakter der römischen Kirche, welcher sie immer wieder in Conflicte mit dem Staate bringen muß, mit dem inneren Wesen des Katholicismus in keinem zufälligen Verhältnis steht, auch nicht von demselben abgestreift werden kann, sondern mit seinen Grundanschauungen innig zusammenhängt, und daß ohne eine gründliche Revision ihres Kirchenbegriffes oder — richtiger gesprochen — ohne eine tiefe und lebendige Erfassung des wahren Wesens der Kirche und der wahren Natur und Bedeutung des Glaubens ihre Reformbestrebungen kein wesentlich anderes Schicksal haben können, als die des 15. Jahrhunderts.

Außer den angeführten Abhandlungen enthält der zweite Band auch noch eine der frühesten und am wenigsten bekannten Arbeiten Hundeshagens: seine Antwort auf die Frage: „Wie können wir die Geschichte der Kirche im allgemeinen und unserer protestantischen Kirche insbesondere zur Hebung des christlichen Sinnes und Lebens praktisch benutzen?" (I.) Ihre Aufnahme wird sich durch ihren anregenden Inhalt in den Augen jedes Lesers von selbst rechtfertigen.

Schließlich müssen wir noch der gewissenhaften Sorgfalt und Treue alle Anerkennung zollen, mit welcher der Herr Herausgeber den Text der früher veröffentlichten Stücke mit den aus den Handexemplaren Hundeshagens entnommenen Zu-

sätzen und Verbesserungen hat abdrucken lassen. Auch das aus dem handschriftlichen Nachlaß veröffentlichte Stück ist mit solcher Sorgfalt und so diplomatischer Genauigkeit druckfertig gemacht, daß der Leser zwar leicht sehen kann, wo die nachbessernde Hand des Herausgebers eingegriffen hat, dabei aber doch durchweg den Eindruck einer einheitlichen mit keinen fremden Elementen versetzten Darstellung hat. Besonders geschickt und ganz in Hundeshagens Weise ist die zur Herstellung des Zusammenhangs erforderlich gewesene Einschaltung Bd. II, S. 394—396 gemacht. Die Selbstverleugnung, in welcher sich der Herausgeber eigener Anmerkungen fast ganz enthalten hat, ist nicht weniger zu loben. Eine biographische Skizze hat er nicht beigegeben, sondern sich mit Verweisung auf seine 1873 erschienene Schrift: „C. B. Hundeshagen, eine Lebensskizze. Gotha, Friedr. Andr. Perthes“, sowie auf meine oben angeführten Erinnerungsblätter begnügt. Dagegen hat er jedem einzelnen Stücke kurze Vorbemerkungen über die Zeitumstände seiner Entstehung und die es betreffenden literärischen Nachweisungen beigegeben. Willkommen wird manchem auch das als Anhang zum zweiten Theil zugefügte „Chronologische Verzeichnis sämtlicher Schriften und Abhandlungen Hundeshagens“ sein. — Wir schließen mit dem Wunsche, daß die in diesen Sammelbänden enthaltene Hinterlassenschaft des „deutschen Theologen“ in theologischen und außertheologischen Kreisen die ihr gebürende Beachtung finden möge.

E. Riehm.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1876, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Abhandlungen.

1.

Ueber die von den Propheten des achten Jahrhunderts vorausgesetzte Entwicklungsstufe der israelitischen Religion [1].

Von

Lic. Dr. Rudolf Smend,
Privatdocenten in Halle [2].

Die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Persönlichkeit zu ihrer Zeit und ihrer Bedeutung für den Fortschritt der Menschheit liegt auf keinem Gebiete des geistigen Lebens so nahe, wie auf dem religiösen. Hier wenigstens scheint es, wenn sonst irgendwo, der Einzelne zu sein, der, sei es durch eigene Kraft, sei es als Werkzeug göttlicher Offenbarung, nicht nur die Gedankenwelt seiner Zeit in souveräner Ueberlegenheit umgestaltet, sondern auch auf eine weite

---

1) Im Anschluß an: Duhm, Die Theologie der Propheten dargestellt als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion. Bonn, bei Adolph Markus, 1875. VIII u. 324 SS. 8°.

2) Meine Dissertation „Moses apud prophetas etc." war schon druckfertig, als mir die oben bezeichnete Schrift Duhms bekannt wurde. Ich ergreife daher die mir seitens der verehrlichen Redaction dieser Zeitschrift gebotene Gelegenheit, meine dortigen Ausführungen hier nach einer anderen Seite hin zu vervollständigen.

Zukunft hin der weiteren Entwicklung ihre Schranken und Ziele setzt. Doch von jeher hat sich gegen diese Betrachtungsweise der Zweifel erhoben, ob nicht auch auf dem religiösen Gebiet lediglich dieselben Entwicklungsgesetze maßgebend seien, deren Geltung man auf allen anderen Gebieten menschlicher Geistesthätigkeit nachweisen zu können glaubt, ob nicht auch hier der einzelne Mensch nur der Träger eines vielleicht uralten Gedankens sei, der der einzelnen Persönlichkeit nichts als einen eigentümlichen Ausdruck, eine neue Anwendung, eine besondere Stelle in der Gesamtheit der Weltanschauung verdanke. Es ist die Aufgabe der Theologie, näher zu bestimmen, in wie weit jede dieser beiden Betrachtungsweisen ihr gutes Recht hat. So lange sie ihren Namen mit Ehren tragen will, muß sie immer wieder die Frage aufwerfen und zu beantworten versuchen, in welchem Verhältnis göttliche Offenbarung und geschichtlich nothwendige Weiterentwicklung zu einander stehen.

Auf diese Frage führt uns im Alten Testament die für dasselbe charakteristische Erscheinung des Prophetismus. Sie liegt noch näher, seitdem die Kritik eine den bisherigen Anschauungen so gänzlich entgegengesetzte Richtung eingeschlagen hat. Hatte man bisher den Prophetismus als eine Verklärung und Vertiefung des altheiligen, einst geisterfüllten, dann aber zur todten Formel gewordenen Gesetzes angesehen, so scheint dies Verhältnis jetzt total umgekehrt. Duhm spricht den Propheten die Priorität zu, und das Gesetz ist nach seiner Ansicht die todte Form, in der ein späteres Geschlecht, dem die Originalität und die ursprüngliche Lebensfülle des Prophetismus fehlten, den prophetischen Gedanken festzuhalten suchte. Wir haben demnach in den Propheten die Stifter der israelitischen Religion zu sehen. Die letztere Behauptung kann im allgemeinen freilich auf allseitige Zustimmung rechnen, sobald man Mose mit zu den Propheten zählt [1]). Als solcher tritt er in der That im Pentateuch auf. Das Gesetz erscheint allenthalben als

[1]) Ist die Religion nach biblischer Anschauung als Wechselverkehr zwischen Gott und Menschen, der durch die göttliche Initiative angeregt ist, zu definiren, so kann sie nur durch Propheten gestiftet sein; vgl. Gen. 20, 7. Hebr. 1, 1.

directe Verordnung Jahve's, meistens spricht sogar Jahve selbst und so hat der Gesetzgeber Mose den Propheten, den Sprecher Jahve's, zur nothwendigen Voraussetzung. Aber nach Duhms Ansicht besteht zwischen Gesetz und Prophetie überhaupt ein fundamentaler Gegensatz. Er will deshalb die gesetzlich-mosaische Periode, die man bisher dem Prophetismus vorangehen ließ, aus der israelitischen Religionsgeschichte überhaupt streichen, dagegen die prophetische Periode rückwärts bis auf Mose ausdehnen. Wir werden später sehen, mit welchem Recht. Nun kennen wir aber Mose wesentlich nur als Gesetzgeber, und da ihm die Kritik neuerdings etwa mit Ausnahme der zehn Gebote nicht nur die directe schriftstellerische, sondern auch die indirecte Autorschaft der pentateuchischen Gesetze absprechen will, so fehlen uns nicht nur die wesentlichsten Züge, mit denen sein Bild von jeher ausgestattet wurde, sondern er selbst scheint gleichsam im Nebel zu verschwinden. Demgemäß macht denn auch Duhm keinen Versuch, in der Darstellung des Prophetentums factisch auf Mose zurückzugehen, vielmehr beginnt nach seiner Darstellung die prophetische Religion in Wirklichkeit mit Amos. In der von Amos und Hosea ausgehenden Entwicklung, die nicht weniger durch den geschichtlich begründeten Fortschritt des Gedankens als durch die Individualität seiner Vertreter bedingt ist, erreicht die prophetische Religion in kurzer Zeit die erhabenste Höhe ihrer Idee. Da sie aber nur in der geringen Zahl ihrer Träger in lebensvoller Wirklichkeit existirt und von der „Volksreligion" durch eine unübersteigbare Kluft getrennt ist, so kann das Ideal in dem großen Kreise, für den es bestimmt war, nicht in seiner Reinheit verwirklicht werden. Deshalb muß der Gedanke schon bald darauf aus seiner idealen Höhe in die Alltäglichkeit herabsteigen, die Forderungen der Propheten erstarren zu Gesetzen, ihre Glaubenssätze zu Dogmen, ihre Ideen werden in Institutionen und leeren Formen materialisirt.

Man mag über die Resultate Duhms urtheilen, wie man will, wman ird nicht leugnen können, daß er die eben angedeuteten Grundzüge seiner Construction mit glänzendem Scharfsinn und in geistvoller Weise durchgeführt hat. Es ist nun nicht meine Absicht, ihm jetzt schon auf dem weiten Wege seiner Untersuchungen zu

folgen, vielmehr möchte ich nur einige Punkte herausgreifen, deren Richtigstellung mir von der höchsten Bedeutung scheint und die in der Darstellung Duhms keineswegs die Berücksichtigung, die sie verdienen, erfahren haben. Daß freilich bei der damaligen Lage der alttestamentlichen Kritik jede Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte von den älteren Prophetenschriften ausgehen muß, liegt auf der Hand. Denn bei keiner derjenigen Schriften, die man früher allgemein für älter als Amos hielt, können wir Abfassungszeit und Verfasser mit solcher Sicherheit bestimmen, wie das bei den älteren Propheten der Fall ist. Duhm erinnert mit Recht daran, daß namentlich die Kenntnis der Individualität der einzelnen Schriftsteller, die bei manchen dieser Quellen noch nicht hinreichend untersucht ist, die nothwendige Vorbedingung zur richtigen Benutzung ihrer Werke bildet. Der Umfang derjenigen Quellen aber, die wir unter allgemeiner Zustimmung vor Amos ansetzen können, ist zu gering, als daß sie für die weitere Untersuchung eine sichere Grundlage bieten könnten. Wir haben also von den Propheten des achten Jahrhunderts auszugehen, ihren Gedankenkreis mit möglichster Genauigkeit zu reconstruiren; von da aus müssen wir aber nicht nur die folgende Entwicklung zu begreifen, sondern auch rückwärts über die Vergangenheit der israelitischen Religion Schlüsse zu ziehen versuchen. Zu diesem Versuch fordert uns einmal die Anschauung heraus, die sich im ganzen Alten Testament von dem Alter der israelitischen Religion findet. Denn sollte auch der Nachweis geführt werden, daß der ganze Pentateuch jünger sei als das 8. Jahrhundert, wir müßten nachweisen, wie denn die spätere Zeit auf den Gedanken kam, die Stiftung der israelitischen Religion in der grauen Vorzeit, in einem am Sinai geschlossenen Bunde zu suchen. Vor allem aber berechtigt uns zu der Frage nach der Art der früheren Zeit die einzigartige Größe der älteren Propheten und der schroffe Gegensatz, in dem sie ihren Zeitgenossen gegenüberstehen. Die Bewunderung, die uns die Erscheinung eines Amos und Hosea abnöthigt, die Ueberzeugung, daß sie in Wahrheit Träger göttlichen Geistes waren, dürfen uns nicht hindern nach den Vorbedingungen ihres Auftretens zu fragen. Ferner sind wir verpflichtet, die Art und Weise, in der sie ihrer

Zeit gegenüber auftreten, zu erklären; wir haben endlich die geschichtliche Entstehung des Gegensatzes, der sie von ihren Zeitgenossen trennt, nachzuweisen. Freilich will Duhm sich dieser Verpflichtung nicht entziehen. Auch er zeichnet ein Bild „der zeitgeschichtlichen Verhältnisse in der Periode der ersten Propheten" und zwar weniger in dem ästhetischen Interesse, den hellen Gestalten der Propheten zu ihrem desto wirkungsvolleren Hervortreten einen dunklen Hintergrund zu verschaffen, als vielmehr um die geschichtlichen Ursachen kennen zu lernen, denen die Prophetie des 8. Jahrhunderts ihren Ursprung und ihre eigentümliche Richtung verdankt (S. 36). Aber zuletzt beschränkt sich sein Interesse doch darauf, erkannt zu haben, daß die israelitische Religion einer auf den Grund gehenden Erneuerung bedürftig war, wenn sie nicht untergehen, wenn sie sich vielmehr weiter entwickeln sollte (S. 70). Bei diesem Resultat könnte sich jedoch höchstens eine einseitig teleologische Geschichtsanschauung beruhigen oder ein Supranaturalismus, der dem menschlichen Factor neben dem göttlichen keinen Platz einräumt. Wenn wir daher diese Betrachtungsweise ablehnen, so glauben wir unser divergirendes Interesse Duhm gegenüber nicht weiter verteidigen zu müssen. Denn so sehr sich das augenblickliche Interesse auch auf die Erscheinung des „Prophetismus" und die Reformation und Weiterbildung, welche die israelitische Religion ihm verdankt, concentriren mag, es reicht nicht hin, die Nothwendigkeit einer solchen Reformation und Weiterbildung zu erkennen, auch ihre Möglichkeit muß nachgewiesen werden. Indem wir nun diesen Nachweis unternehmen, hoffen wir nicht nur das Band aufzuzeigen, das unsre Propheten mit der Vergangenheit verbindet, sondern glauben auch manche Eigentümlichkeiten der Propheten, die für Duhm mehr oder weniger unverständlich bleiben, klar stellen zu können. Ueberhaupt aber wird uns die mit Amos und Hosea beginnende Entwicklung in einem ganz anderen Lichte erscheinen müssen, wenn wir in ihr die organische Fortbildung einer früheren Phase der israelitischen Religion, nicht aber ihre Entstehung zu sehen haben.

Nun bedarf es keines Beweises, daß wir bei dieser Untersuchung nicht so ohne weiteres vom Standpunkt der älteren Pro-

pheten selbst ausgehen dürfen. Mit guten Gründen würde man uns das Recht dazu bestreiten. Freilich sind alle Propheten überzeugt, daß die Grundgedanken ihrer Predigt uralt seien und sie nur die Anerkennung und Verwirklichung von Wahrheiten verlangen, die seit langer Zeit in Israel bekannt sind. So wenig wir nun auch geneigt sind, die Richtigkeit dieser Ueberzeugung im allgemeinen in Zweifel zu ziehen, so scheint es doch von vornherein wahrscheinlich, daß manche ihrer Ideen von ihnen selbst eine größere oder geringere Umgestaltung erfahren haben und wir dieselben deshalb nicht unbesehens einer früheren Zeit zuschreiben dürfen. Sollen vielmehr unsere Resultate auf Zuverläßigkeit Anspruch machen, so müssen wir uns ein möglichst treues Bild der allgemeinen religiösen Zustände ihrer Zeit zu zeichnen suchen, in der Hoffnung, in demselben manche Züge zu entdecken, die uns über die rückwärts liegende Entwicklung Aufschluß geben. Freilich wird dieses Bild immerhin so ausfallen müssen, daß auch unsere Propheten in seinem Rahmen einen Platz finden.

Die große Schwierigkeit dieser Aufgabe liegt auf der Hand. Die Quellen, über die wir verfügen, scheinen für den bezeichneten Zweck wenig tauglich. Denn daß das Material für unsere Darstellung nicht direct greifbar in ihnen vorliegt, sondern großentheils erst auf Umwegen gewonnen werden kann, ist klar. Es ist schon nicht leicht, nach den Schriften der Propheten ihren eigenen Gedankenkreis zu reconstruiren. Sie sind nicht Theologen und ihre Schriften keine Selbstbekenntnisse. Vielmehr haben sie bei ihrer Schriftstellerei stets einen besonderen concreten Zweck im Auge, dessen Verwirklichung sie für die nächste Zukunft erstreben. Wir haben also Gelegenheitsschriften vor uns, die diesen ihren Charakter auch dadurch nicht verlieren, daß sie meist das religiöse und politische Leben Israels in seiner Totalität berücksichtigen. Der besondere Zweck, den die Propheten augenblicklich verfolgen, verursacht, daß bei ihnen diese und jene Momente im Vordergrund stehen, während andere gänzlich vermißt werden, ohne daß wir deshalb ein Recht hätten, ihnen dieselben abzusprechen. Es ist deshalb, wie mir scheint, ein etwas gewagtes Unternehmen, wenn Duhm z. B. die religiöse Gesamtanschauung des unbekannten Verfassers von

Sach. 9—11 aus den beiden kleinen Schriftchen gewinnen will, die wir von ihm besitzen [1]).

Noch schwieriger ist es natürlich, aus den Schriften der einzelnen Propheten ein in allen einzelnen Zügen treues Bild von der Entwicklungsstufe herzustellen, die die israelitische Religion zur Zeit des Auftretens eines Amos und Hosea erreicht hatte. Es ist ja keineswegs die Absicht der Propheten, durch ihre Aufzeichnungen der Nachwelt ein Bild ihrer Zeit zu geben; sie suchen vielmehr ihre Leser in der Gegenwart, deren Zustände sie als bekannt voraussetzen. So finden wir denn, was zunächst die äußeren Einrichtungen und Sitten der israelitischen Religionsgemeinde angeht, nur einzelne zerstreute Anspielungen, wie sich das bei dem geringen Umfang unserer Quellen nicht anders erwarten läßt. Aus diesen gelegentlichen Andeutungen müssen wir auf die Gesamtheit des israelitischen Cultus Schlüsse ziehen, und natürlicherweise bleibt dabei für die bloße Vermuthung ein weiter Spielraum. Doch die eigentliche Schwierigkeit der Untersuchung beginnt erst da, wo es sich um die Darstellung der religiös-sittlichen Grundanschauungen jener Zeit handelt.

Die Klagen der Propheten über die Zustände ihrer Zeit, verglichen mit den Forderungen, die sie aufstellen, zeigen, daß sie der überwiegenden Mehrheit ihrer Zeitgenossen schroff gegenüberstanden. Keiner von ihnen hat die Hoffnung, mit den Anforderungen, die er an seine Zeit stellt, durchzudringen und so einen seinen Idealen entsprechenden Zustand herbeizuführen. Jesaja sieht klar, daß er mit all seinen Mahnungen und Drohungen nur das Gegentheil von dem erreicht, was er eigentlich als den Zweck seiner Predigt betrachtet hatte. Die Zustände werden durch seine Wirksamkeit eher schlimmer als besser, statt Reue und Besserung sieht er nur Verstockung. Wie Amos für Ephraim, so sieht er für Juda die einzige Möglichkeit der Besserung des Volkes in einer zukünf-

[1]) Es versteht sich von selbst, daß die Möglichkeit, die Gesamtanschauung eines Propheten darzustellen, um so größer ist, je mehr wir von ihm besitzen, je verschiedenartiger die Anlässe sind, denen seine einzelnen Schriften ihre Entstehung verdanken, je deutlicher er sich über seinen Beruf und sein Verhältnis zu seinem Gott ausspricht, wie das alles z. B. bei Jesaja der Fall ist.

tigen Bestrafung d. h. in der Vernichtung des größten Theils seines gegenwärtigen Bestandes. Aber auch das wird nach Jesaja's Ueberzeugung nicht genügen; nicht nur negativ, sondern auch positiv muß sein Gott eingreifen, indem er durch Ausgießung seines Geistes die gegenwärtigen Zustände gänzlich erneuert.

Doch ist der Gegensatz, der die älteren Propheten von ihren Zeitgenossen trennt, nicht nur in der sittlichen Corruption des Volkes begründet. Während die Propheten die gegenwärtigen Zustände im Namen Jahve's verdammen, glaubt das Volk in ungetrübter Gemeinschaft mit seinem Gott zu stehen. Es scheint demnach von dem Wesen des Gottes Israels eine andere Vorstellung zu haben, als die Propheten; und in der That klagt Hosea immer wieder, daß man Jahve nicht kenne. Wir können dieses Urtheil Hosea's mit manchen Erscheinungen illustriren. Doch möchte hier der Ort sein, zu fragen, welchen Begriff wir mit den Worten Volk und Volksreligion verbinden. Vielfach werden beide ohne weiteres den Propheten und der prophetischen Religion gegenübergestellt. Indem man die Gegner der Propheten stillschweigend mit dem ganzen Volke identificirt, glaubt man die Klagen der Propheten zu einem Bilde der Volksreligion zusammensetzen zu können. Es bleibt dann freilich unverständlich, wie ein Amos und Hosea aus einer solchen Volksreligion hervorgehen konnten, von der sie durch eine unübersteigliche Kluft getrennt waren. Von vornherein haben wir aber gar kein Recht zu der Annahme, daß die Ueberzeugungen, die Amos von seinem Gott hatte, von niemand anders getheilt wurden. Vielmehr erscheint es als das Natürliche, daß unsere Propheten der Gesammtheit ihrer Zeitgenossen keineswegs in einem absoluten Gegensatz gegenüberstanden, sondern daß es in Israel wie überall sonst in der Welt mancherlei Abstufungen der religiösen Erkenntnis gab. Es möchte sich ferner die Frage aufdrängen, ob die beiden Richtungen, die hier so heftig aufeinanderstoßen, nicht vielleicht schon seit langer Zeit in Israel neben einander bestanden hätten.

Die Form der Bußpredigt, in der der größte Theil der prophetischen Schriften abgefaßt ist, ist freilich wenig geeignet, uns ein Bild von dem Verhältnis der Propheten zu den einzelnen Theilen des Volkes zu geben. Aber so entschieden auch ihr Ver-

dammungsurtheil über die große Menge lautet, sie alle halten fest an der Hoffnung, daß ein Rest gerettet werde. Wir haben kein Recht, ihnen jede empirische Kenntnis von diesem Rest abzusprechen. Aber allein die Thatsache, daß jene Verheißung erfüllt wurde, daß ein Rest des Volkes der Träger einer ewigen Hoffnung blieb, berechtigt uns zu dem Schluß, daß es im Volke einen Kern gab, der für die prophetische Reformation empfänglich war. Doch ganz abgesehen davon ist es für unsern eigentlichen Zweck vollkommen gleichgültig, ob es einen solchen Kern gab und wie groß er im Verhältnis zum übrigen Volke war; uns interessirt zunächst nur die Frage, ob die Grundgedanken der prophetischen Predigt neu waren. Zu ihrer Beantwortung verfügen wir immerhin über ausreichende Mittel. Offenbar gab es religiöse Grundanschauungen, die das Volk mit den Propheten theilte. So groß der Gegensatz, der beide trennte, auch sein mochte, er konnte unmöglich ein absoluter sein. Es war noch nicht jede Hoffnung auf Aufhebung jenes Gegensatzes verloren, wie das allein schon daraus hervorgeht, daß die Propheten sich überhaupt noch an ihre Zeitgenossen wenden. Ihre Reden mußten also dem Volk verständlich, die Gedanken, in denen sie sich bewegen, ihren Hörern begreiflich, die Begriffe, die sie als selbstverständlich einführen, mußten von früher her überkommen sein. Aus der ganzen Art und Weise, in der sie irgend eine Wahrheit geltend machen, wird sich abnehmen lassen, ob dieselbe auf allgemeine Anerkennung rechnen konnte. Ist man aber auch hiergegen mistrauisch und glaubt man die Heftigkeit, mit der die Propheten ihre Forderungen geltend machen, aus ihrem Bewußtsein, im Namen Jahve's zu reden, erklären zu können, so besitzen wir einen untrüglichen Maßstab für das Alter einer Idee in der Stellung, die sie im Gedankenkreise eines Propheten einnimmt. Duhm hat das Verdienst, den Versuch, die individuelle Auffassung des einzelnen Propheten von dem ihm von außen her überkommenen Stoff zu trennen, zuerst durchgeführt zu haben. So sehr wir uns nun auch davor hüten müssen, an die originalen Naturen der älteren Propheten die Schablone unseres geistigen Lebens anzulegen, immerhin läßt sich bei jedem einzelnen eine bestimmte Grundrichtung seiner religiösen Betrachtungsweise

aufzeigen und je nachdem diese und jene Elemente seiner „Theologie“ mit dieser Grundrichtung übereinstimmen oder von ihr abweichen, können wir mit Sicherheit auf ihr höheres Alter schließen. Sodann werden wir die Art, in der unsere Propheten sich mit der Vergangenheit auseinandersetzen, ins Auge fassen und die Beweise prüfen, durch die sie ihre Ueberzeugung, uralte Wahrheiten zu verteidigen, belegen. Sind wir so im Stande, die Prophetie des 8. Jahrhunderts als die organische Entwicklung von Keimen, die in der Vergangenheit lagen, zu erklären und die Richtigkeit der herkömmlichen Vorstellungen von der Entstehung der israelitischen Religion zu beurtheilen, so werden uns zuletzt auch die äußeren Stützpunkte dieser ganzen Entwicklung nicht verborgen bleiben.

Das 8. Jahrhundert bezeichnet für die israelitische Geschichte einen bedeutsamen Wendepunkt. Bis dahin hatte das kleine Volk seinen Nachbarn gegenüber seine Existenz, wenn auch mit wechselndem Glück, so doch schließlich mit Erfolg verteidigt. Im allgemeinen hatte es sich den umwohnenden Völkern gewachsen gezeigt. Im Anfang des 8. Jahrhunderts hatte es sogar eine politische Bedeutung erlangt, wie sie seit Davids Tagen nicht dagewesen war, und die Siege Jerobeams II. wogen die Verluste der früheren Jahrhunderte reichlich auf. Israel schien die Oberherrschaft vom Euphrat bis zur ägyptischen Grenze hin gesichert. Doch da erweiterte sich plötzlich der politische Horizont. Assur im Norden und Aegypten im Süden erhoben sich zum Kampfe um die Weltherrschaft, dessen Schauplatz kein anderer sein konnte als das Gebiet jener kleineren Reiche, die bis dahin vom Lauf der großen Weltgeschichte mehr oder weniger unberührt geblieben waren. Wie war Israel auf den Zusammenstoß der beiden Großmächte, der es zu zermalmen drohte, vorbereitet? Betrachten wir auch nur oberflächlich die Andeutungen, die die älteren Propheten über die Zustände Israels geben, so kann die Antwort nur die sein, daß der Untergang der beiden israelitischen Königreiche unvermeidlich war.

Trotz alles äußeren Glanzes, in dem das nördliche Reich unter Jerobeam II. dastand, war es in seinen Grundlagen auf

das tiefste erschüttert. Einmal war die staatliche Ordnung in völliger Auflösung begriffen. Das Haus Jehu, durch grausame Gewaltthätigkeit auf den Thron gekommen, verleugnete auch unter Jerobeam II. seinen Ursprung nicht. Die glänzenden Kriegsthaten dieses Königs hatten den Erfolg gehabt, daß die kriegerischen Großen im Staate ein absolutes Uebergewicht hatten, von dem sie den ausgedehntesten Gebrauch machten. In schwelgerischer Ueppigkeit dahinlebend, plünderten sie das arme Volk, das den Gewalthabern völlig rechtlos gegenüberstand. Von einer geordneten Rechtspflege war keine Rede mehr. Durch Bestechung war vor Gericht alles zu erreichen; der Arme konnte deshalb nie zu seinem Rechte kommen, während der todeswürdige Tyrann ungestraft blieb. Die Macht der Großen war so unbeschränkt, daß die Bessergesinnten gegen dies Treiben keinen Einspruch zu erheben wagten. Ferner war das einträchtige Zusammenwirken aller Volksclassen durch den abnormen Gegensatz von arm und reich unmöglich geworden. Aller Besitz war mehr und mehr in wenige Hände übergegangen und bei diesen finden wir die ersten Spuren jener unersättlichen Erwerbssucht, die für das spätere Israel so charakteristisch geworden ist. Während man in früherer Zeit mit Verachtung auf die canaanitischen Krämer herabgesehen hatte, so waren es jetzt Israeliten, die falsches Maß und Gewicht führten und durch ihre unerschwinglichen Preise die Geringeren derartig aussaugten, daß viele sich freiwillig als Sclaven verkauften [1]). Was aber endlich jede gesunde Reaction des Volksgeistes unmöglich machte, war der gänzliche Verfall der altisraelitischen Sitte. Alle Bande der Sitte und Zucht waren zerrissen. Die entsetzlichsten Greuel giengen im Schwange, während das weibliche Geschlecht aller Scham ledig sich noch vor den Männern durch Sittenlosigkeit und Frechheit hervorthat [2]).

Wir wundern uns nicht darüber, daß zu Hosea's Zeit, der wenige Jahrzehnte später lebte, die Verhältnisse sich um vieles verschlimmert hatten. Nach dem Tode des kräftigen Jerobeam

---

[1]) Am. 2, 6 f. 8, 5—7. Hos. 12, 8; vgl. Mich. 6, 10—12.

[2]) Am. 2, 7. 4, 1 ff. 8, 3. Hos. 4, 13. 14.

war ein Zustand völliger Anarchie eingetreten. Ein König wurde nach dem andern eingesetzt und ermordet, während die Assyrer immer näher heranrückten. Hatte das „erste der Völker“ sich zu Jerobeams Zeiten im stolzen Bewußtsein seiner Kraft von keinem Unfall träumen lassen, so verlor man jetzt angesichts der Gefahr jede Besinnung. Planlos suchte man bald bei Assur, bald bei Aegypten Hülfe, ohne zu ahnen, daß nur jene Völker aus diesen Verbindungen Nutzen zogen und „die Kraft Israels fraßen“. Es war nur noch eine Frage der Zeit, wann Israel den unaufhaltsam vordringenden Assyrern erliegen würde.

Daß die judäischen Zustände anfangs entschieden besser waren als die ephraimitischen, können wir schon daraus abnehmen, daß der Judäer Amos den Auftrag hat, nur im Nordreich als Bußprediger aufzutreten. Doch begegnen wir bald darauf in Juda ähnlichen Erscheinungen wie im Nordreich. Der Aufschwung, den das südliche Reich unter Usia genommen hatte, war für die inneren Verhältnisse Juda's keineswegs von günstiger Wirkung gewesen. Wie in Ephraim war auch hier der Wohlstand auf einen kleinen Kreis beschränkt, in dem dieselbe Genußsucht und Habsucht herrschten. Die Vornehmen lebten sorglos in ihrer Schwelgerei dahin, ohne sich durch die drohendste Gefahr stören zu lassen. Auch hier mußte die ärmere Volksclasse die schändlichste Unterdrückung ertragen. Die Großen Jerusalems erlaubten sich Gewaltthätigkeiten jeder Art. Jesaja nennt sie Mörder und Diebsgesellen, die das Recht der Witwen und Waisen mit Füßen treten. Offen redeten diese Tyrannen von ihren Unthaten und waren aufgeklärt genug, um über die Unterschiede von gut und böse hinaus zu sein. Doch war die sittliche Corruption keineswegs auf die höheren Kreise beschränkt. Finden wir freilich in Juda nicht so viele Spuren jener Zuchtlosigkeit, an der das ephraimitische Volk zu Grunde gieng, so hat das in nachher zu besprechenden Verhältnissen seinen Grund. Aber das Gesamturtheil der Propheten über die judäischen Zustände lautet auf eine allgemeine sittliche Verderbtheit, wie Micha das in ergreifender Weise ausspricht, wenn er klagt, es gebe keinen Redlichen mehr im Lande und der Beste sei wie ein Dorngestrüpp. In allen öffentlichen Verhältnissen

herrschte in Folge dessen eine Zerfahrenheit, daß Jesaja eine Zeit voraussieht, in der kein vernünftiger Mann sich mehr um die Staatsangelegenheiten kümmern werde. So zeigte sich denn auch im Augenblick der Gefahr die völlige Ohnmacht Juda's. Charakterlos schwankte die Politik hin und her, indem man sich je nach den Umständen bald Aegypten bald Assur in die Arme warf. Ein aufmerksamer Leser der prophetischen Schriften des 8. Jahrhunderts muß sich wundern, daß das kleine Reich sich unter solchen Umständen noch mehr als ein Jahrhundert lang erhielt.

Aber nicht diese und jene äußeren und inneren Zustände des israelitischen Staates waren die Factoren, aus denen sein endliches Schicksal sich mit Nothwendigkeit hätte ergeben müssen. Vielmehr erscheint die Geschichte Israels lediglich durch die Fügungen seines Gottes bestimmt, die wiederum nur durch die jeweilige Stellung bedingt waren, die Israel seinem Gott gegenüber einnahm. Diese Anschauung bildet die erste und nothwendigste Grundlage der prophetischen Predigt. Wir müssen daher fragen, ob und in wie weit sie auch vom Volke anerkannt wurde.

Alle Propheten treten auf im Namen Jahve's, des Gottes Israels, der durchgehends in der prophetischen Predigt als der Redende erscheint. Sein Name ist also die Autorität, auf die sich das prophetische Amt stützt. Wir ziehen hieraus zunächst den Schluß, daß man allgemein die besondere Beziehung Israels zu Jahve anerkannte und daß das Recht Jahve's, Forderungen an sein Volk zu stellen, sowie seine Macht, diese Forderungen durchzusetzen, nicht bezweifelt wurde. Ein ganz oberflächlicher Blick in die prophetischen Schriften zeigt denn auch, daß Israel gegen seinen Gott keineswegs gleichgültig war. In Juda wie in Ephraim legte man auf die Beziehung zu ihm großen Werth. Finden wir auch, wie Duhm bemerkt, zu Amos' Zeit in Ephraim die ersten Spuren eines religiösen Indifferentismus, der in eigener Kraft stark zu sein und Jahve's entrathen zu können wähnte (Am. 6, 13), so war man doch im allgemeinen stolz auf die Verbindung mit Jahve und hoffte mit seiner Hülfe jeder Gefahr trotzen zu können. Das blinde Vertrauen auf ihn war damals zum großen Theil gewiß in den Ereignissen der letzten Zeit begründet. Unter Jero-

beam hatte Israel kurz vorher alle seine Feinde niedergeworfen. So finden wir auch zu Micha's Zeit die Sicherheit der Judäer, die auf die Gegenwart Jahve's inmitten seines Volkes pochten, sehr begreiflich, nachdem die zuversichtliche Verheißung Jesaja's, daß alle Angriffe der Heiden auf die heilige Wohnung Jahve's vergeblich sein würden, durch die jüngsten Ereignisse so glänzend bestätigt war. Wir müssen aber annehmen, daß der Glaube an die Allmacht Jahve's im allgemeinen unbezweifelt feststand, wenn auch für manche die Macht des Volksgottes erst mit der Macht des Volkes gestiegen sein mochte. Wenn Amos herausfordernd fragen kann, ob wol irgendwo in der Welt ein Unglück sich ereignen könne, das nicht von Jahve herrühre, so spricht er damit gewiß eine allgemein verbreitete Meinung aus. Derselbe Gedanke lag der volkstümlichen Erwartung des Tages Jahve's zu Grunde, an dem der allmächtige Herr der Welt über alle Feinde Israels Gericht halten sollte. Hierher gehören ferner die großartigen Schilderungen, die die Propheten von der Herrschaft Jahve's über die Natur entwerfen. Die Grundanschauungen, auf denen dieselben beruhen, müssen wir jeden Falls auch dem allgemeinen Volksbewußtsein zuschreiben. Jahve war auch für den großen Haufen mehr als ein Nationalgott. Die Worte Am. 9, 7 zeigen, daß sein Verhältnis zu Israel auch vom Volke keineswegs als ein rein natürliches aufgefaßt wurde. Die Drohungen, welche Amos im Namen Jahve's ausspricht, scheinen den Ephraimiten deshalb unglaublich, weil Jahve Israel aus Aegypten geführt habe. Man meinte, der Gott, der sich damals ein- für allemal zu Israel bekannt habe, könne unmöglich das von ihm vor allen Heiden bevorzugte Volk vernichten wollen. Amos kann dem gegenüber an die bekannte Thatsache erinnern, daß Jahve einst den Philistern und Aramäern ähnliche Wohlthaten erwiesen habe. Man reflectirte also auch im Volke über das Verhältnis des allmächtigen Gottes zu Israel; auch das Volk betrachtete dasselbe als ein durch den freien Willen Jahve's geschichtlich entstandenes und schloß aus einer geschichtlichen Thatsache auf seine Unzerstörbarkeit.

Doch sind diese Vorstellungen für die oben aufgeworfene Frage von geringer Bedeutung, so lange wir nicht näher unterrichtet sind

über die Art und Weise, in der das Volk seine Beziehung zu Jahve auffaßte. Der Verkehr des Menschen mit Gott stellte sich nun in Israel wie bei allen alten Völkern in einem Cultus dar und das Volk ließ es an glänzenden Opfern und Festen nicht fehlen. Im Tempel zu Jerusalem wie in Bethel und Gilgal sparte man zur Ehre Jahve's keinen Aufwand. Sein Cultus war mit dem ganzen Volksleben auf das engste verwachsen. Seinen Sabbath und Neumond wagte niemand zu entheiligen. Seine Feiertage waren die Volksfeste, so daß ohne sie keine Volksfreude denkbar war; und ein Festtag, an dem das Jahve darzubringende Opfer gefehlt hätte, wäre kein Festtag mehr gewesen. Selbst die tägliche Nahrung stand zum Jahvecultus in der nächsten Beziehung und alle Speise, die nicht in irgend einer Weise durch ein Jahve dargebrachtes Opfer geweiht war, galt für unrein.

Mit diesen Erscheinungen scheint aber die Thatsache, daß damals in Israel allerlei heidnische Götter verehrt wurden, in Widerspruch zu stehen. Hatte dieser Götzendienst auch wohl nicht eine so weite Verbreitung, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, so steht doch fest, daß schon zu Amos' Zeit im nördlichen Reich wirklicher Götzendienst in nicht geringer Ausdehnung bestand. Es scheint unverständlich, wie ein Volk, das seinen Gott als den Herrn der Welt ansah und das Land der Götzen für unrein hielt, selbst diese Götzen verehren konnte. Man darf wol nicht annehmen, daß die Ephraimiten an der Allmacht ihres Gottes trotz alledem in etwa gezweifelt und sich deshalb auf alle Gefahr hin auch des Beistandes anderer Götter hätten versichern wollen. Denn nach allem, was wir von Amos über die Zustände des Nordreichs erfahren, wollte man dort damals im allgemeinen wenigstens treu an Jahve festhalten. Wenn vielmehr Amos gerade den eifrigsten Verehrern Jahve's, die blind auf die Hülfe des Gottes Israels vertrauen, Götzendienst vorwirft, so kann diese Thatsache nur daraus erklärt werden, daß man Jahve nicht scharf genug von anderen Göttern unterschied. Ein solcher Synkretismus läßt sich im nördlichen Reich mit Sicherheit nachweisen und ist auch aus der ganzen Entwicklung der dortigen Verhältnisse sehr verständlich.

Hosea nennt den Gott, den das Volk als Jahve verehrt,

geradezu Baal d. h. Götze [1]). Dazu war er einmal durch den Umstand berechtigt, daß das gewöhnliche Volk, obgleich man allgemein den Ort Jahve's im Himmel dachte (Hos. 5, 15. 7, 16. 11, 7), das Stierbild mit ihm identificirte. Nach Hosea nannten die Ephraimiten das Werk ihrer Hände ihren Gott und er glaubt daran erinnern zu müssen, daß das Stierbild von einem israelitischen Künstler gemacht und kein Gott sei. Daß eine solche Erinnerung, über die Duhm sich mit Unrecht wundert, nicht überflüßig war, zeigt vor allem jene Schwurformel, die Amos (8, 14) uns erhalten hat. Denn wer bei dem Gott Dans schwor, dachte doch wohl, wie auch Amos annimmt, an das dortige Stierbild [2]).

Doch schlimmer als dies war der Umstand, daß im Nordreich der Cultus Jahve's, dessen Name den unzüchtigen Götzenculten gegenüber von jeher heilig dagestanden hatte (Am. 2, 7), dem heidnischen Naturdienst immer mehr ähnlich wurde. Der allgemeine Vorwurf der Hurerei, den Hosea dem Volke macht, mag an einzelnen Stellen bildlich zu verstehen sein, aber dieser bildliche Ausdruck ist von der schändlichsten Zuchtlosigkeit, die sich an den Gottesdienst anschloß, entlehnt (Hos. 4, 13. 14). Man ist freilich

1) Hos. 2, 8. Daß Hosea Kap. 2 wenn nicht ausschließlich, so doch vorzüglich den Stierdienst im Auge hat, ist leicht einzusehn. Das Volk, dem alle Speise, die nicht durch den Jahvecult geweiht war, unrein schien (9, 3—5), konnte unmöglich von andern Göttern seinen Wein und sein Korn zu empfangen glauben (2, 7. 14). Die Tage der Baale (V. 15) sind offenbar die V. 13 genannten; vgl. auch 2, 8 mit 8, 4. — Wenn aber Duhm aus Hos. 2, 18. 19 folgern will, daß die Ephraimiten noch zu Hosea's Zeiten den Jahve Baal genannt hätten, so kann ich dem nicht beipflichten. Ohne leugnen zu wollen, daß Jahve in alter Zeit so gut wie Adon auch Baal genannt wurde, scheint es mir unglaublich, daß nach dem blutigen Kampfe Jahve's mit dem phönicischen Baal dieser Name für den Gott Israels beibehalten wäre.

2) Daß mit der אשמת שמרון nicht die Aschera (2 Kön. 13, 6) gemeint sein kann, geht aus dem explicativen ואמרו doch wohl deutlich hervor: vgl. Hos. 8, 5. 6. Amos will am Schluß seiner Strafreden das Jahve entfremdete (vgl. V. 12. 13) Wesen der Ephraimiten noch einmal kurz zusammenfassend schildern. Hiernach ist die Behauptung Duhms, Amos polemisire überhaupt nicht gegen den Stierdienst, zu modificiren.

versucht, bei jener Schilderung an besondere Heiligtümer der Aschera zu denken, doch scheint eine solche Annahme unnöthig, wenn man erwägt, daß jene Unzucht keineswegs auf den Gottesdienst, der auf den Bergen und unter den grünen Bäumen gefeiert wurde, beschränkt war. Denn war in Bethel und Gilgal, wo man bei Jahve schwor, alle Bosheit Ephraims und sind die dortigen Greuel der Grund, weshalb Israel in die Verbannung wandern muß (4, 15. 9, 15), so gieng es dort beim Jahvecultus gewiß nicht viel besser zu als auf den Höhen. Nach dem ganzen Zusammenhang ist vielmehr der Vorwurf der Hurerei, der Bethel und Gilgal sowie besonders auch die Priester Jahve's trifft (4, 10), wörtlich zu verstehen. Diese Sachlage wird übrigens schon von Amos, wenn nicht Kap. 2, 8, so doch Kap. 8, 13. 14 verständlich genug angedeutet; vgl. auch Mich. 1, 5. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß sich im Nordreich neben dem Stierbild in der That auch die Symbole anderer Götter fanden. Darauf weisen neben Jes. 18, 8. Am. 5, 26 jedenfalls die „Namen der Baale“ Hos. 2, 19 hin. Wir werden aber anzunehmen haben, daß diese Gottheiten für die volkstümliche Anschauung mehr oder weniger mit Jahve zusammenfielen und der große Haufe ihre Fremdartigkeit wenigstens nicht deutlich empfand. So konnten sie in dem Gottesdienst, der im Grunde Jahve allein gelten sollte, ihren Platz finden und behaupten.

Ein solcher Zustand, der sonst auch durch Deut. 16, 21. 23, 18 bezeugt wird, ist aus der früheren Geschichte des Nordreichs sehr wohl zu erklären. Jehu konnte den phönicischen Baalsdienst als solchen ausrotten; war aber ein großer Theil des Volkes ihm ergeben gewesen, so waren die fremden Elemente, die durch ihn in das Volksleben eingedrungen waren, nicht so ohne weiteres zu beseitigen. Der Hang zur Sinnlichkeit blieb im Volke stecken und es erscheint sehr begreiflich, daß jetzt die Gebräuche der Baalsreligion sich in den Jahvecultus einschlichen. Wenn dieser so dem heidnischen Cultus ähnlich geworden war, so konnten allmählich auch die heidnischen Symbole neben das Jahvebild treten, ohne daß dem Volke die Fremdartigkeit derselben zum Bewußtsein kam. Hienach verstehen wir, weshalb Hosea so oft klagt, daß man

Jahve nicht kenne, daß ein Geschlecht aufgewachsen sei, das Jahve als seine Kinder nicht anerkennen könne (5, 7) [1]).

Anderer Art waren die Zustände in Juda. Die judäischen Propheten des 8. Jahrhunderts polemisiren weniger und nur gelegentlich gegen Götzendienst und dabei können wir an den einschlägigen Stellen meistens nicht unterscheiden, ob sie wirklichen Götzendienst oder nur Jahvebilder im Auge haben. Jeden Falls hielten die Propheten es für unnöthig beides auseinanderzuhalten. Daß freilich auch in Juda Jahvebilder waren, kann man aus der Heftigkeit und Eindringlichkeit, mit der der Deuteronomiker sie bekämpft, schließen. Wenn Juda voll Götzen war (Jes. 2, 8), so verehrten die Götzendiener gewiß auch Jahvebilder, die es wohl von jeher gegeben hatte. Ferner scheint der Cultus von Beerseba, an dem die Ephraimiten sich eifrigst betheiligten, ähnlich dem von Bethel und Gilgal einen Jahvebild gegolten zu haben (Am. 5, 5). Doch es ist nicht erlaubt, diese Annahme ohne weiteres auf alle judäischen Höhen auszudehnen. Immerhin kann man geneigt sein, in den Jahvebildern Juda's, abgesehen von der ehernen Schlange, wesentlich nur Hausgötter zu sehen. Denn der Jahvecultus auf den Höhen, der nach 2 Kön. 23 von levitischen Priestern verwaltet wurde, darf vielleicht nicht direct zu dem Dienst heidnischer Götter, der theilweise von Alters her bestehen mochte, theilweise von einzelnen Königen neu eingeführt wurde, in Parallele gesetzt worden. Wenigstens scheint das Stierbild auf das Nordreich beschränkt geblieben zu sein. Unter den Sünden der Könige Israels [2]), die sich nach

---

1) So ist auch wol die Verspottung der Nasiräer (Am. 2, 12) nicht aus bewußter Irreligiosität, sondern daraus zu erklären, daß man für die althergebrachten Eigentümlichkeiten des Jahvecultus kein Gefühl mehr hatte. Ebenso möchte das Opfern von gesäuertem (Am. 4, 5) zu beurtheilen sein, wenn wir nicht vielleicht in der Sitte, nur ungesäuertes zu opfern, eine Tradition des Stammes Levi zu sehen haben; vgl. auch die Traubenkuchen, Hos. 3, 1. Ich sehe übrigens nicht ein, weshalb man Jahve im Nordreich damals nicht auch Menschen hätte opfern können. Jeden Falls ist das die natürlichste Deutung von Hos. 13, 2 (vgl. Mich. 6, 7).

2) Dagegen gehört Mich. 6, 16 nicht hieher, da dort das Haus Ahabs als das schlimmste Beispiel von Ungerechtigkeit aufgeführt wird.

Mich. 1, 13 bei den Judäern zuerst in Lakisch fanden, müssen wir jeden Falls irgend welchen Naturdienst verstehen, auf den auch wohl die Gärten und Terebinthen, über die Jesaja klagt, hinweisen. Einmal (Mich. 5, 13) wird auch der Ascheracult namentlich genannt. Wahrscheinlich hatte ferner der Jahvecultus von Beerseba einen unzüchtigen Charakter. Aber Beerseba scheint zu Amos' Zeit unter den judäischen Höhen eine Ausnahme von der Regel gebildet zu haben und hatte der Naturdienst in Juda keinen Falls eine solche Ausdehnung wie in Ephraim. Wie sehr aber auch auf den Höhen der Jahvecultus mit Götzendienst vermischt sein mochte, ein Synkretismus, wie er im Nordreich selbst in den Tempel von Bethel eingedrungen zu sein scheint, war damals in solchem Grade in Juda unmöglich. Denn hier stieß der Naturdienst im Tempel von Jerusalem auf einen Gegensatz, dessen Sprödigkeit sich bis dahin jeder Vermischung widersetzt hatte [1]). Die Verschiedenheit der Götzen von dem unsichtbaren Gott, der auf dem Berge Zion verehrt wurde, mußte sich deshalb fortwährend dem Gefühl eines jeden Judäers aufdrängen und so konnte sich das Bewußtsein, daß Götzendienst Abfall sei, in Juda nicht so leicht wie in Ephraim verlieren.

Allerdings folgt daraus noch nicht, daß die Vorstellungen, die die Judäer von Jahve hatten, von heidnischen Begriffen wesentlich verschieden waren. Der Jahve der Judäer konnte dabei immerhin nichts weiter sein als ein in etwa vielleicht verklärter Moloch, den nichts als eine charakteristisch ausgeprägte Sitte von dem Gott der Moabiter unterschied. Liegt auch in dem Jahvedienst des Nordreichs eine Depravation klar zu Tage, so hatte die nordisraelitische Religion sich doch unmerklich immer mehr in Heidentum aufgelöst. Der israelitische Gottesbegriff war also ursprünglich vielleicht mit

---

1) Daß dieses Heiligtum im Anfange des 8. Jahrhunderts keineswegs, wie Duhm meint, von untergeordneter Bedeutung war, sondern für Juda längst den Mittelpunkt des Jahvecultus bildete, beweist der Umstand, daß Jahve sich bei Amos aus diesem Tempel zum Gericht über alle Welt erhebt (Am. 1, 2). Ein anderer unbekannter Prophet, der ebenfalls älter ist als Jesaja, verheißt, daß er in der messianischen Zeit der Sammelplatz für alle Völker sein werde (Jes. 2, 2).

dem heidnischen verwandt. Es ist denn in der That auch leicht, für das 8. Jahrhundert innerhalb der Jahvereligion, ganz abgesehen von jenem Synkretismus, eine ganze Reihe von Erscheinungen aufzuzählen, die einen durchaus heidnischen Charakter an sich tragen. Wenig Gewicht legen wir dabei freilich auf allerlei Gebräuche, die sich in jeder Religion, auch der reinsten und erhabensten, vereinzelt finden können, wie z. B. Penaten, Rhabdomantie und Todtenbeschwörung. Denn einmal erlauben solche Außendinge überhaupt keinen Schluß auf das innerste Wesen einer Religion. Sie können von außen her eingedrungen sein, sie können auch seit Urzeiten im Volke bestanden haben, während die innere Entwicklung längst über sie hinaus ist. Sodann kennen wir weder den Umfang, in dem diese Gebräuche damals verbreitet waren, noch die Bedeutung, die man ihnen beilegte. Dagegen haben wir die Art und Weise, in der man den directen Verkehr mit Jahve pflegte, und die Mittel, durch die man sein Verhalten Israel gegenüber zu bestimmen suchte, näher in's Auge zu fassen. Es bedarf nun keines Beweises, daß man durchgehends den Gottesdienst nicht als eine bloße Darstellung der Frömmigkeit betrachtete, sondern ihn als das unentbehrliche Bindemittel zwischen Jahve und Israel ansah. Selbst Hosea kann ohne Gottesdienst keine Religion denken. Fehlt Opfer und Priesterrock, so ist nach seiner Ansicht die Verbindung zwischen Gott und Volk thatsächlich unterbrochen (3, 4. 5). Wir werden uns demnach nicht wundern, wenn der große Haufe die Religion mit dem Cultus geradezu identificirte und in zahllosen Opfern und glänzender Festfeier, wenn nicht das einzige, so doch das vorzüglichste Mittel sah, durch das man sich der Gunst Jahve's und seiner Hülfe vergewissern könnte. Eine solche Denkweise war rein heidnisch; man stellte damit Jahve mit den Götzen auf eine Stufe und Amos fordert deshalb die Ephraimiten höhnisch [1]) auf, sich künftig doch überhaupt an die Götzen zu halten (5, 26). Ja noch mehr — so lange Israel im Glück war, schien Jahve gleichsam physisch an sein Volk gebunden zu sein. Die ephraimitischen Gewalthaber, die Recht und Gerechtigkeit mit Füßen traten,

[1]) Amos verfügt auch sonst über einen beißenden Sarkasmus; vgl. 4, 12; 6, 7.

glaubten darum nicht weniger auf den Beistand Jahve's rechnen zu können. Denn auch der ruchlose Unterdrücker der Armen dankte Jahve für sein unrechtmäßig erworbenes Gut (Sach. 11, 8). Im Nordreich können uns solche Erscheinungen freilich von vorn herein nicht befremden. Aber auch die judäischen Großen, die Jerusalem mit Blut und den Zion mit Unrecht bauten, wähnten sich vor aller Gefahr sicher, weil Jahve im Tempel inmitten seines Volkes wohnte (Mich. 3, 9—11). Täuschte man sich einmal in diesem Vertrauen, brach nichtsdestoweniger ein Unglück herein, so sah man darin den Zorn Jahve's, dessen Grund man nach Mich. 6, 6—8 freilich nicht, wie Duhm meint, in der unberechenbaren Laune der Gottheit, sondern in dem eigenen Verhalten suchte. Doch auch dann glaubte der große Haufe seine Schuld durch die exorbitantesten Opferleistungen sühnen zu können. Um Jahve versöhnlich zu stimmen, scheute man vor keinem Mittel zurück. Man war bereit ihm den erstgebornen Sohn darzubringen. Es war nur ein Schritt weiter, wenn man an seiner Hülfe überhaupt verzweifelte und bei den Heiden oder gar heidnischen Göttern gegen Tod und Hölle Schutz suchte. Duhm hat Recht mit seiner Behauptung, daß die Politik der judäischen und israelitischen Könige sich von der der heidnischen Könige kaum unterschied und im allgemeinen nicht viel Vertrauen auf die Hülfe Jahve's zeigte.

Nach allem diesem wird man sagen müssen, daß die Art, in der damals der größte Theil des Volkes in Juda wie in Ephraim den Gott Israels dachte und verehrte, vom Heidentum wenig verschieden war. Aber damit haben wir noch kein vollständiges Bild der religiösen Zustände jener Zeit gewonnen, in dem auch die Propheten einen Platz finden müssen. Man hat gar kein Recht, ihre Gegner, mochten diese auch eine noch so große Majorität im Volke bilden, unbesehens mit dem ganzen Volke gleichzusetzen. Noch weniger darf man natürlich annehmen, daß die oben bezeichneten Vorstellungen die ganze Vergangenheit beherrscht hätten. Wir sind nicht einmal zu der Annahme berechtigt, daß sie das ganze religiöse Bewußtsein derer ausgemacht hätten, die nach ihnen handelten. Wollen wir vielmehr die Erscheinung der älteren Propheten überhaupt begreifen, so haben wir zunächst der ihnen allen gemeinsamen

Anschauung zu folgen, daß sich in dem ganzen religiösen Zustand ihrer Zeit ein Abfall von einer besseren Vergangenheit darstelle, zu der zurückzuführen der nächste Zweck ihrer Predigt ist [1]). Von vorn herein wird man zugeben müssen, daß alle jene Erscheinungen, von denen oben die Rede war, aus einer Depravation begriffen werden können, zu deren Erklärung die Geschichte aller Religionen, selbst des Christentums, genügende Parallelen bietet.

Wir haben deshalb im folgenden einmal die Art und Weise zu betrachten, in der die Propheten sich mit ihrer Zeit auseinandersetzen, und in Verbindung damit die Frage zu beantworten, ob der Standpunkt eines Amos oder Hosea als eine Weiterbildung der „Volksreligion", wie man sie aus den oben angeführten Erscheinungen construirt, verstanden werden kann. Nach Duhm verfügen wir nicht über eine genauere Kenntnis der vorprophetischen Religion; nichtsdestoweniger hält er sich zu der Behauptung berechtigt, daß Amos die Religion aus der Sphäre der Natur in die der Sittlichkeit erhoben habe (S. 103). Schreibt er auch der israelitischen Religion schon in ihrem früheren Stadium eine Tendenz auf das Sittliche zu (S. 53), so scheint nach ihm die ältere Gottesvorstellung doch wesentlich durch die Merkmale der Furchtbarkeit und Erhabenheit bestimmt (S. 52). Sehen wir dem gegenüber zu, wie der sittliche Gottesbegriff bei den älteren Propheten auftritt.

Sie kündigen zuerst Ephraim zugleich aber auch Juda den Untergang an. Scheint uns das Endschicksal beider Reiche aus äußeren Gründen unvermeidlich, so findet sich bei den Propheten von einer politischen Ueberlegung der Art keine Spur. Wie wenig die Drohung des Amos durch die Fortschritte der Assyrer hervorgerufen war, zeigt schon der Umstand, daß er neben der Wegführung des Volkes ebenso oft eine verheerende Pest in Aussicht stellt. Weil man in Israel Recht und Gerechtigkeit mit Füßen tritt, ist das göttliche Strafgericht absolut nothwendig, das Mittel, dessen Jahve sich zu dem Zweck bedienen wird, gleichgültig. Wir sind nun kaum noch im Stande, uns in die Lage der älteren Propheten hineinzuversetzen, uns all die Vorstellungen und Gefühle zu ver-

---

[1]) Am. 5, 25. Hos. 2, 17. 9, 10. 11, 1. Jes. 1, 21—23. 25—27.

gegenwärtigen, die sich bei einem Israeliten dem Gedanken an den Untergang seines Volkes entgegensetzten. Die Schrift Hosea's ist dafür ein schlagendes Zeugnis. Aber soviel ist klar: nur eine Ueberzeugung von unerschütterlicher Festigkeit, eine Idee, die in einer langen Entwicklung eine gewaltige Triebkraft gewonnen hatte, konnte alle jene entgegenstehenden Gedanken und Gefühle niederwerfen und so zu der klaren Erkenntnis führen, daß der Untergang unabwendbar gewiß sei.

Indem die Propheten ihn ankündigen, sind sie aber mehr als „Sturmvögel und Vorboten der nahenden Umwälzungen, in denen die beiden Reiche untergehen sollten". Sie sind nicht nur für ihre Person von der Gewißheit des bevorstehenden Strafgerichts überzeugt, sondern als Bußprediger wollen sie auch dem Volk die Nothwendigkeit desselben nachweisen. Sie alle halten sich weniger damit auf, die sittlichen Forderungen Jahve's auseinanderzusetzen, desto mehr ergehen sie sich in den heftigsten Anklagen, und an diese schließt sich meist ohne weiteres die Drohung des göttlichen Strafgerichts an. Wir würden den Raum dieser Zeitschrift ungebürlich in Anspruch nehmen, wenn wir hier auf die Zuversichtlichkeit, mit der die älteren Propheten die sittlichen Anforderungen Jahve's als bekannt voraussetzen, näher eingehen wollten. Bei Amos (3, 9 ff.) ruft Jahve die Heiden, bei Micha (Kap. 6) die Berge zu Zeugen auf gegen die Sünden seines Volkes. Nach Jesaja hätte er kraft der Beziehung, in der er zu Israel steht, ebenso gewiß vom Volke Gerechtigkeit erwarten dürfen, wie ein Winzer, der seinen Weinberg auf's beste angelegt und gepflegt hat, auf gute Trauben rechnen darf. Daß Israel ihn als den Gott, der Recht und Gerechtigkeit fordert, nicht kennen will, ist ebenso unerklärlich, wie wenn ein Thier seinen Herrn nicht kennen wollte. Freilich werden wir es auch so für höchst wahrscheinlich halten, daß die sittlichen Anforderungen Jahve's von den Propheten in mancher Hinsicht schärfer ausgebildet und tiefer aufgefaßt sind, als das in einer früheren Zeit der Fall war; nichtsdestoweniger erlauben die Grundzüge der prophetischen Bußpredigt einen sicheren Schluß auf das Niveau des religiös-sittlichen Bewußtseins ihrer Zuhörer. Mochte das Bewußtsein von der sittlichen Natur Jahve's bei der Masse

des Volkes namentlich in Ephraim noch so sehr getrübt sein; die Reden des Amos und Hosea beweisen, daß es dennoch vorhanden war.

Obgleich diese Bemerkungen der von Duhm aufgestellten Behauptung gegenüber vollständig genügen könnten, so ist es dennoch der Mühe werth, sich weiterhin über die Gestalt, in der der sittliche Gottesbegriff bei den ältesten Propheten auftritt, zu orientiren.

Ein oberflächlicher Blick in die Schrift des Amos zeigt uns, daß in seinen Anklagen und Forderungen die Begriffe der Gerechtigkeit und Billigkeit im Vordergrund stehen, und zwar stellt der Prophet Gerechtigkeit und Recht öfter als das Natürliche dar, während das Unrecht ihm so widernatürlich erscheint, daß er es wie eine Giftpflanze dem Recht als der gesunden Frucht entgegensetzt. Das Treiben der Ephraimiten ist so unbegreiflich, wie wenn man mit Rindern den Felsen pflügen wollte. Amos appellirt also an das natürliche jedem Menschen angeborene Rechtsgefühl und man kann sich versucht fühlen, mit Duhm zu glauben, daß er eben aus diesem das sittlich Gute ableite und Jahve ihm nur in so fern als Richter der Ungerechten erscheine, als das natürlich Menschliche auch als das der Natur des allmächtigen Gottes Adäquate betrachtet werde. Doch es zeigt sich auch hier, daß man aus einer Predigt nicht sofort die Religionsauffassung des Predigers gewinnen kann. Einmal ist nämlich die enge Verbindung zu beachten, in die Amos das sittlich Gute mit Jahve setzt [1]). Die

---

[1]) Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß die Vision Am. 7, 7—9 allgemein unrichtig gedeutet wird. Wäre dort unter der Mauer Israel zu verstehen, so würde man nicht begreifen, wie bei der schon lothrechten Mauer das Bleiloth noch zur Bestimmung des niederzureißenden Theiles derselben dienen könnte. Daß man nach dem Bleiloth zu zerstören pflegte, ist unerhört und die von Ewald angezogene Stelle Jes. 34, 11 würde so verstanden beweisen, daß man die Trümmer sogar auf der Wage gewogen hätte. Vielmehr ist die lothrechte Mauer auf die Handlungsweise Jahve's zu deuten, die durch seine Gerechtigkeit bestimmt wird. So erscheint er als ein Baumeister, der die regelrechte Ausführung seines Baues mit dem Loth beweist. Wird dies Loth in Israel angelegt, verfährt Jahve mit dem Volke nach seiner Gerechtigkeit, so ist das Gericht unvermeidlich. Wird das in der 3. Vision aus dem

Forderung, ihn zu suchen, wechselt ohne weiteres mit der anderen, das Gute zu suchen. Wer das letztere thut, steht so direct (כֵּן) mit Jahve in Verbindung (5, 14). Wie wenig Amos das Gute aus dem Natürlichen ableitet, tritt ganz deutlich Kap. 3, 9—15 hervor. Der Prophet wendet sich dort allein gegen die gewaltthätigen Großen, denen er den Untergang androht. Dieser steht ihnen bevor, wenn Jahve die Sünden Israels, nämlich die Altäre von Bethel, heimsucht [1]). Ist so für Amos alle Sünde Israels im Gottesdienst zu Bethel einbegriffen, so scheint er das sittlich Gute vielmehr auf das Wesen Jahve's und die correcte Beziehung zu ihm zurückzuführen. In Israel regiert die Sünde, weil durch den Cultus von Bethel die Gemeinschaft mit Jahve zerrissen ist. Nur so begreifen wir, weshalb der Zorn Jahve's sich zuerst gegen die „Höhen Isaaks“ wendet (7, 9) und zuletzt (9, 1 ff.) die Zertrümmerung des Altars von Bethel zur Zertrümmerung der ganzen Gemeinde wird. Halten wir aber die Thatsache, daß Amos die Altäre von Bethel, wenn nicht als den letzten Grund, so doch wenigstens als die vorzüglichste Manifestation der Sünden Israels betrachtet, mit der anderen zusammen, daß der Gott, in dessen Namen er redet, sich im Tempel von Jerusalem erhebt, um die Vergehen gegen Recht und Menschlichkeit in der ganzen Welt zu ahnden, so sind wir schon von da aus zu dem Schluß berechtigt, daß man den Gott, der in Jerusalem verehrt wurde, längst als ein sittliches Wesen vorgestellt hatte.

Auch die Religionsauffassung Hosea's, die von dem Gedanken der zwischen Jahve und Israel bestehenden Liebesgemeinschaft beherrscht ist, wird von Duhm falsch beurtheilt, wenn er in ihr nur

---

Wesen Jahve's geschlossen, so ist nach der 4ten (Kap. 8, 1—3) der Untergang im Zustande des Volkes begründet. — Uebrigens sind diese Visionen für eine richtige Darstellung des Wesens der Offenbarung, wie sie vom Propheten allmählich immer klarer erfaßt wird, sehr wichtig. Wie sehr der allmähliche Fortschritt in der Erkenntnis des Propheten, der hier in den 5 Visionen handgreiflich vorliegt, der kirchlichen Theorie widerspricht, fühlt auch Keil, der sich deshalb durch die absonderlichsten Verdrehungen zu helfen sucht.

1) Vgl. Ewald z. d. St.

die Vertiefung einer volkstümlichen Vorstellung sehen will, die Gott und Volk lediglich durch ein Band natürlicher Sympathie verbunden sein ließ. Er läßt sich dabei von der völlig unbegründeten Meinung leiten, daß Hosea und allen älteren Propheten nur das Volk Israel als Ganzes nicht aber auch der einzelne Israelit als Subject der Religion gelte [1]). Gerade Hosea läßt das einzelne Individuum gelegentlich zu seinem vollen Rechte kommen. Liebe und Treue sollen nicht nur Gott und Volk, sondern auch alle einzelnen Glieder des Volkes untereinander verbinden (4, 1. 6, 6). Die Nächstenliebe hat zur Voraussetzung die Gerechtigkeit (10, 7. 12, 7); beide sind mit der lebendigen Beziehung Israels zu Jahve nothwendig verbunden (2, 21). Diese selbst hat wiederum eine rechtliche Grundlage, wenn Jahve sich mit dem abtrünnigen Volke in einem Rechtsstreit zugleich als Ankläger und Richter auseinandersetzt (4, 1. 5, 1. 6, 5. 10, 4). Wie sich aber die Forderungen Jahve's an den Einzelnen richten, so ist der Einzelne nicht nur Gegenstand der göttlichen Fürsorge (14, 4), sondern zuletzt wird jedem geschehen nach seinem Recht. So sehr die letztere Consequenz angesichts des der Gesamtheit drohenden Untergangs vor dem Gefühl, daß das Individuum nur als Glied des Ganzen gelte, zurücktritt, am Schluß des Buches bricht sie durch (14, 10) [2]). So setzt Hosea die sittliche Natur Jahve's und ein auf sittlicher ja rechtlicher Grundlage beruhendes Verhältnis zwischen Israel und ihm als selbstverständlich voraus und letzteres verklärt sich für ihn zu dem Gedanken einer Liebesgemeinschaft.

---

1) Indem Duhm von dem biblischen Begriff der Religion als dem Wechselverkehr zwischen Gott und Volk (Bund) ausgeht und die Beziehung Jahve's zu Israel im Prophetentum ausgedrückt findet, glaubt er aus der Adresse der prophetischen Predigt das Subject der Religion bestimmen zu können. Das wäre aber nur dann zulässig, wenn die Propheten die Stifter der israelitischen Religion oder wenigstens das einzige Bindeglied sein wollten, durch das Jahve mit Israel in Beziehung stände. Dagegen ist die Religion nach ihrer Ansicht etwas längst bestehendes und das Auftreten eines Propheten wird nur durch einen besonderen Zustand der Religion hervorgerufen (Am. 3, 7).

2) Hosea kann deshalb sehr wohl ein Läuterungsgericht postuliren, wie das Kap. 13, 12 ff. wirklich der Fall ist.

Doch brechen wir eine Untersuchung ab, deren Resultat für den Leser von vorn herein kaum zweifelhaft sein konnte. Schon früher wurde bemerkt, daß die Propheten keineswegs eine neue Religion stiften wollen, sondern innerhalb einer bestehenden auftreten. Müssen wir als den Grundzug ihrer Religionsauffassung die Forderung eines sittlichen Lebens bezeichnen, so hat sich jene Meinung der Propheten durchaus bewährt; es handelt sich jetzt um die Formen, in denen die Religion bisher ihren Ausdruck gefunden hatte. Denn diese allein können uns Aufschluß geben über die weitere Frage, wie weit die von den Propheten vorausgesetzten Anschauungen in die Vergangenheit hinaufreichten.

Was nun zunächst den Verkehr Jahve's mit Israel angeht, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf die eigentlichen Vermittler desselben, die Propheten, richten. Soviel wir sehen können, führen die Propheten des 8. Jahrhunderts sich beim Volke nicht besonders ein; die Rede im Namen Jahve's bedarf keiner Legitimation. Das Auftreten eines Propheten wie Amos erscheint als ganz selbstverständlich. Wenn er sagt, Jahve habe ihn gerufen, so glaubt er damit sein Recht zu reden nachgewiesen zu haben. Unsere Propheten scheinen sich also direct an ihre Vorgänger anzuschließen. Dagegen glaubt nun Duhm nachweisen zu können, daß gerade Amos, der erste Träger der prophetischen Religion, in diesem Punkt mit der ganzen Vergangenheit breche, indem in ihm der Verkehr Gottes mit den Menschen seine natürliche Basis verlasse. Weiterhin sucht er dann zu zeigen, daß parallel dem Fortschritt, den die Religion zunächst in Amos, dann aber auch in seinen Nachfolgern mache, auch der Begriff des prophetischen Berufs bei den einzelnen Propheten sich weiter entwickle.

Sagt Amos, er sei weder ein Prophet noch ein Prophetenschüler, so stellt er sich damit allerdings zu allen zeitgenössischen aber auch allen früheren Propheten in Gegensatz. Doch vergegenwärtigen wir uns die Umstände, unter denen er diese Behauptung ausspricht. In Folge des Vortrags jener Vision (Kap. 7, 7—9) wird er von Amasia, dem Priester von Bethel, beim Könige verklagt und aufgefordert, das nördliche Reich zu verlassen. Der

Seher möge in Juda sein Brod suchen und dort weißagen. Nennt Amasia den Erwerb vor der Arbeit, so scheint dieser Umstand dafür zu sprechen, daß er den Amos für einen bezahlten Volksaufwiegler hält. Vielleicht liegt in den Worten aber auch nur ein mitleidiger Spott, den der königliche Priester den scheinbar armen Schlucker fühlen läßt, der, wie gewiß viele der zahlreichen Propheten des Nordreichs, auf die Mildthätigkeit seiner Zuhörer angewiesen zu sein schien, die übrigens in Anspruch zu nehmen selbst Elia und Elisa sich nicht gescheut hatten (2 Kön. 4, 8 ff. 42 ff. 1 Kön. 17, 8 ff.). Jeden Falls ist Amasia aber der Meinung, Amos könne als Seher ebenso gut in Juda, wie im Nordreich seine Thätigkeit ausüben. Halten wir damit nun die Antwort des Amos zusammen. Indem er es ablehnt, ein נביא oder ein בן־נביא zu sein, scheint er zuzugeben, daß im andern Fall die Insinuation Amasia's vielleicht auf ihn passen und er seiner Aufforderung folgen könnte. In der That mochte damals in Ephraim wie später in Juda mancher Prophet das Weißagen gewerbsmäßig betreiben, und für einen solchen hätte natürlich nichts im Wege gestanden, wenn er den Schauplatz seiner Thätigkeit hätte ändern wollen. Dagegen würde der Schluß, daß nach Amos' Ansicht jeder Prophet von Stande in seiner Lage auch nach Juda gehen und dort ebenso gut wie in Ephraim weißagen könnte, voreilig sein. Vielmehr sind zunächst andere Aeußerungen des Amos zu berücksichtigen. Zählt er Kap. 2, 9 ff. die Wohlthaten Jahve's an Israel auf, so stellt er neben die Ausführung aus Aegypten und die Vertilgung der Amoriter die Erweckung von Propheten und Nasiräern. Wenn er klagt, man habe den נבאים verboten zu reden, so denkt er offenbar auch an das, was er selbst in Bethel hatte erfahren müssen. Sein Auftreten rechtfertigt er damit, daß er daran erinnert, daß Jahve nichts zu thun pflege, ohne vorher den נבאים seinen Knechten davon Mittheilung zu machen (3, 7). An dieser Stelle schreibt er also nicht nur den Propheten eine hohe Würde zu, sondern rechnet sich selbst indirect zu ihnen. Nach Duhm hätten wir freilich in diesen Aussprüchen ideale, Kap. 7, 15 dagegen ein empirisches Urtheil zu sehen. Letzteres geben wir in so fern zu, als Amos dadurch, daß er leugnet, ein Prophet zu sein und sein redliches Auskommen zu haben ver-

sichert, für seine Person einen Verdacht abschneidet, der auf dem damaligen Prophetenstande des Nordreichs ruhen mochte. In wie weit ein solcher Verdacht gegen die sittliche Haltung seiner Vertreter gerechtfertigt war, ist für unsern Zweck gleichgültig; uns interessirt vielmehr die Art, in der Amos seinen Beruf im Gegensatz zu den übrigen Propheten auffaßt.

Er ist kein Prophet noch ein Prophetenschüler, sondern ein Hirt, d. h. das Weissagen ist weder sein Lebensberuf, noch hat er es erlernt; vielmehr ist er auch jetzt noch Hirt. Ein besonderer Auftrag Jahve's ermächtigt ihn, als Prophet zu reden (הִנָּבֵא 7, 15); ist dieser Auftrag erledigt, so tritt er in seinen früheren Beruf zurück. Man braucht also nach seiner Ansicht, um weißagen zu können, kein Prophet von Stande zu sein, sondern Jahve kann aus jedem bürgerlichen Beruf jemanden wählen, der seinen Willen verkündigt. Es ist aber wohl zu beachten, daß Amos deshalb nicht etwa höher zu stehen glaubt, als die Propheten, sondern sich selbst lediglich als eine Ausnahme von der Regel betrachtet. Als Regel stellt er Kap. 2, 11 auf, daß Jahve Jünglinge zu Propheten (natürlich auf Lebenszeit) erwecke und daß er diesen seinen ständigen Knechten [1]), sobald er einen neuen Rathschluß fasse, davon Mittheilung mache. Das **Reden** eines wahren Propheten hat also nach seiner Meinung immer einen concreten Auftrag Jahve's, der durch die augenblickliche Zeitlage bedingt ist, zur Voraussetzung, nicht aber sein **Dasein**. Somit ist Amos weit davon entfernt, die Art seines prophetischen Berufs für die einzig wahre zu halten. Da er vielmehr für die Zeit seines Auftrages sein Verhältnis zu Jahve als ein stetiges betrachtet, so nimmt er für diese Zeit, wie wir oben sehen, den Titel eines נביא ganz unbefangen in Anspruch.

Wenn aber Amos auch selbst seinen Unterschied von den bisherigen Propheten lediglich als einen äußerlichen betrachtet, so ist es freilich dennoch möglich, daß diesem äußerlichen auch ein sach-

1) עבדיו Kap. 3, 7 geht nicht, wie **Duhm** meint, auf die sittliche Disposition des Propheten, sondern auf seine besondere stetige Beziehung zu Jahve.

licher entsprach. Soviel wir wissen, faßten nun alle früheren Propheten gemäß der Regel, die auch Amos anerkennt, ihren Beruf als einen lebenslänglichen auf. An sich kann dieser Umstand keinen tiefergehenden Gegensatz begründen, wenn wir uns erinnern, daß wir, abgesehen von Amos, überhaupt von keinem Propheten wissen, der nur einen speciellen Auftrag Jahve's auszurichten gehabt hätte und dann in seinen früheren Lebensberuf zurückgekehrt wäre. Es könnte sich hierin also höchstens dann ein radicaler Bruch mit der Vergangenheit ausdrücken, wenn sich nachweisen ließe, daß der Begriff des prophetischen Amtes, wie er bei den einzelnen Nachfolgern des Amos erscheint, von der Vorstellung, die Amos von seinem Berufe hat, ausgieng. Daß dieser Nachweis vor allem bei Hosea, der sich ohne weiteres נביא und איש הרוח nennt, unmöglich ist, gibt auch Duhm zu. Sodann ist leicht zu sehen, daß Amos seinen Beruf nicht zum wenigsten deshalb als einen zeitweiligen auffaßt, weil er ihn in einem fremden Lande ausrichten soll. Ist aber die Prophetie Lebensberuf und der Prophet von dem gewöhnlichen Israeliten specifisch verschieden, so drückt sein Stand sich nothwendig in gewissen äußeren Formen aus, die erlernt werden müssen und so nicht nur für viele das Wesen der Sache ausmachen, sondern auch manchem unberufenen Eindringling einen willkommenen Deckmantel bieten. Ferner liegt die Gefahr nahe, daß der Beruf, der seinem Träger gleichsam als character indelibilis anklebt, als Naturanlage aufgefaßt und der Prophet dem Seher wesentlich ähnlich wird. Wir verzichten darauf, auf die nahe Berührung, in der das frühere Prophetentum mit dem Sehertum in der That stand, hier näher einzugehen [1]). Es bedarf keines Beweises, daß Amos in Situationen, wie wir 2 Kön. 3, 15. 13, 14—19 den Elisa finden, nicht gedacht werden könnte. Der Gegensatz einer solchen Prophetie zu der rein geistigen des Amos liegt klar am Tage und drückt sich gewiß auch in dem Begriff, den dieser von seinem Beruf hat, aus. Aber wir haben gar kein Recht, nach den ephraimitischen Propheten Elia Elisa und ihren Schulen die ganze frühere

---

1) Vgl. Dillmann bei Schenkel, Bd. IV, S. 617 ff.

Prophetie, vor allem auch die judäische, zu beurtheilen. Müßten wir das, so wäre das Bewußtsein der Propheten des 8. Jahrhunderts, mit den früheren Propheten eins zu sein, unerklärlich. Es wäre unbegreiflich, wie ein Jesaja in diesem Fall das Kleid seiner ihm so gänzlich unähnlichen Vorgänger hätte tragen können (Jes. 20, 2). Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß seine Prophetie sich ebenso allmählich aus einer früheren entwickelt hatte, wie diese oft genug nur durch einen fließenden Gegensatz vom Sehertum getrennt sein mochte.

Diese Continuität zeigt sich weiter in der Form, in der die göttliche Offenbarung auch noch bei unseren Propheten auftritt. Hosea (12, 11) faßt dieselbe einmal in den drei Stücken: der Rede, der Vision und der Parabel, zusammen. Uns interessirt hier vor allem die Vision, die freilich bei Hosea selbst nicht vorkommt. Daß sie in der älteren Prophetie eine große Rolle spielte, ist bekannt. Es ist ferner leicht einzusehen, daß sie bei einem Propheten, der, wie Amos es darstellt, der ständige Diener Jahve's ist und über jeden neuen Rathschluß Gottes Mittheilung erhält, der prophetischen Rede ebenso nothwendig vorausgehen muß, wie die Vorstellung dem Gedanken. So ist denn auch die prophetische Thätigkeit des Amos selbst von fünf Visionen eingerahmt, durch die jedesmal der Fortschritt seiner Erkenntnis bedingt war. Mit Recht redet die Ueberschrift seines Buches von den Worten, die Amos geschaut habe [1]). Aus welchen Gründen dann aber

[1]) Daß in den fünf Visionen, Kap. 7—9, 5 wirkliche Visionen vorliegen, ist leicht zu zeigen. Wären sie fingirt, so wäre schwer zu verstehen, weshalb die vierte von der dritten, mit der sie nahe verwandt ist, durch den Bericht über das wichtige Ereignis in Bethel getrennt wäre. Ganz deutlich zeigt aber V. 2 das והיה אם, das unmöglich durch „als“ oder „da“ übersetzt werden kann, daß der Prophet längere Zeit von diesem trüben Bilde verfolgt wurde, bis er auf seine Fürbitte von Jahve die Versicherung erhielt, daß die gedrohte Strafe nicht vollstreckt werden solle, worauf dann freilich eine noch furchtbarere Ahnung vor die Seele des Propheten trat. Die erste Vision muß Amos jedoch im Nordreich empfangen haben; wenigstens legt die Anschaulichkeit derselben den Gedanken nahe, daß er die abgemähten Wiesen und das nachwachsende Grummet gesehen hatte. Dann hat er aber während seiner Thätigkeit

die Vision bei den einzelnen Nachfolgern des Amos zurücktreten mußte, wird von Duhm gut gezeigt (S. 86 ff.). Man wird sich freilich, wie auch er bemerkt, erinnern müssen, daß die Art, in der der einzelne Prophet mit dem Jahve verkehrt, und der Grad, in dem er sich über sein Verhältnis zu seinem Gott klar wird, größtentheils durch seine Individualität und einzelne Lebenserfahrungen bestimmt sind und deshalb für die Höhe der Stufe, die er einnimmt, nur einen sehr relativen Maßstab abgeben.

Vor allem aber ist der Inhalt des göttlichen Auftrags an die Propheten und die Rolle, die sich selbst innerhalb der Beziehung Jahve's zu Israel zuschreiben, zu beachten. Gerade hier zeigt sich deutlich, daß die Prophetie des 8. Jahrhunderts sich organisch an die Vergangenheit anschließt. Amos betrachtet es keineswegs als die eigentliche Aufgabe der Propheten, die sittlichen Anforderungen Jahve's an sein Volk zu predigen. Die Propheten, die er demnach als stets vorhanden denkt, haben vielmehr die augenblicklichen Absichten Jahve's, seinen jeweiligen Rathschluß, den er ihnen mittheilt, bekannt zu machen. So soll auch Amos dem nordisraelitischen Volke zunächst nur weißagen (7, 15), d. h. das göttliche Strafgericht ankündigen. Natürlich ist diese Ankündigung auf einen bestimmten Zweck gerichtet, nämlich das Volk vor dem Eintritt des Gerichts, das Amos anfangs noch abwenden zu können glaubte, auf die Ursachen desselben, die im Verhalten des Volkes liegen, aufmerksam zu machen. Nichtsdestoweniger beweist die Form, in der Amos von Jahve beauftragt wird, mit welcher Zuversichtlichkeit er die Normen, nach denen das Verhältnis Israels zu Jahve bestimmt sein soll, als allbekannt voraussetzt (vgl. Mich. 6, 8). Die Forderungen Jahve's treten denn auch bei ihm wie bei anderen Propheten ohne weiteres in der Gestalt der Bußpredigt und Mahnrede auf (Hos. 11, 2. 7. Mich. 3, 8), mag diese nun zur Besserung oder Verstockung des Volkes beitragen (Hos. 11, 2. Jes. 6, 9 ff.).

---

im Nordreich noch die Hoffnung gehabt, daß Jahve die Sünden des Volkes noch einmal verzeihen werde, während seine Schrift ganz unter dem Eindruck der dritten und vierten, ja sogar der fünften Vision geschrieben ist; vgl. 9, 1 mit 3, 15.

Freilich fehlt es bei unseren Propheten nicht an Aeußerungen, in denen die Aufgabe des prophetischen Berufs viel weiter gefaßt wird. Hosea, obwol selbst eigentlich nur Bußprediger, denkt den Propheten auch als den Lehrer des Volkes (Hos. 12, 11); er wie Micha stellen Mose als den Führer und Hüter Israels dar (Hos. 12, 14. Mich. 6, 4). Unter den Propheten des 8. Jahrhunderts ist aber Jesaja der einzige, der sich selbst eine ähnliche Aufgabe zuschreibt. Unabhängig von der Weißagung und der an sie sich anschließenden Bußpredigt verkündet er positiv die Weisung Jahve's (1, 10. 8, 16. 30, 9), die in allen Lagen und Verhältnissen an das Volk ergeht und von ihm befolgt werden soll. Diese als fortwährend gedachte prophetische Weisung hat vielleicht auch der unbekannte Verfasser von Jes. 2, 2—4 im Auge, wenn er sagt, Weisung solle dereinst für alle Völker vom Zion ausgehen. So verkündet Jesaja die Thora Jahve's, wenn er das im Tempel zum Opfer versammelte Volk statt zu opfern den Witwen und Waisen Recht zu schaffen auffordert, wenn er angesichts der von den Syrern und Ephraimiten drohenden Gefahr Jahve allein zu fürchten gebietet, oder von dem Bündnis mit Aegypten abräth. Auch in der messianischen Zeit wird das Volk die Stimme seiner Weiser, der Propheten, hinter sich hören, so oft es nach rechts oder links vom geraden Wege abweichen will (30, 20. 21). Somit betrachtet er sich als den ständigen Verkündiger des gesamten göttlichen Willens (5, 24)[1]. Es ist bekannt, in welchem Umfang er dem entsprechend politisch thätig war. Damit ist es natürlich wohl vereinbar, daß er als Bußprediger die Grundzüge der göttlichen Anforderungen als bekannt voraussetzt und wie Amos und Micha aus dem religiös-sittlichen Bewußtsein seiner Zuhörer argumentirt.

Es erhebt sich nun aber die Frage, wie ein solches Bewußtsein in Israel existiren konnte. Es ist a priori schwer denkbar, daß es lediglich durch die Predigt dieses oder jenes gelegentlich auftretenden Propheten im Volke entstanden und bis dahin erhalten wäre. Denn nirgends in der Welt hat ein derartiges Bewußtsein

---

[1]) Vgl. Hab. 2, 18.

in der großen Menge fortzuleben vermocht, wenn es nicht an bestimmten Ausdrücken und Formen, die seinen Inhalt wiedergaben, einen sicheren Rückhalt hatte. Nicht nur mußte die Erhabenheit des heiligen Gottes, der von allen heidnischen Göttern so gänzlich verschieden war, sich in einer bestimmten Gestaltung des israelitischen Cultus ausprägen, sondern auch seine sittliche Natur konnte unmöglich vom unmittelbaren Gefühl des Volkes festgehalten werden, so lange dies Gefühl keinen objectiven Ausdruck gefunden hatte und die sittlichen Anforderungen, die Jahve an sein Volk stellte, nicht in bestimmten Vorschriften definirt waren. Doch auch der positive Beweis, daß es zur Zeit unserer Propheten längst solche Formen in Israel gab, ist leicht zu führen.

Hier ist nun Hosea fast unser einziger Gewährsmann und zwar aus leicht erkennbaren Gründen. Da er nämlich als Bußprediger mit der Innigkeit seiner persönlichen Religiosität bei dem im Naturdienst versunkenen Volke, das den alten Gott Israels kaum noch kennt, nicht durchdringen kann, so ist er immer wieder gezwungen, sich auf ein objectives Gebiet zurückzuziehen. Je mehr seine individuellen Anschauungen und Gefühle sich über die der Menge erheben, desto mehr muß er seinen Zuhörern gegenüber in dem äußeren, objectiv vorliegenden Bestand der Religion einen festen Stützpunkt für seine Predigt zu gewinnen suchen. Nicht als ob er *selbst* in seiner Gefühlsinnigkeit der Außenwelt gegenüber unsicher würde, wie Duhm meint, sondern weil er *als Prediger* mit ihr nicht durchkommt, muß er auf die Erkenntnis Jahve's, die er nicht erst schaffen will, die vielmehr längst zu haben ist, hinweisen. Wäre die Erkenntnis, die er fordert, eine neue gewesen, so würde freilich nicht seine Theologie, wohl aber seine Bußpredigt jetzt erst recht in der Luft geschwebt haben. Finden sich deshalb bei den anderen Propheten weniger Aeußerungen der Art, wie die hier zu besprechenden, so wird damit das Gewicht seines Zeugnisses nicht im mindesten abgeschwächt. Denn Amos, Jesaja und Micha verstehen es trefflich, ihre Predigt in die nächste Beziehung zu allgemein gültigen Anschauungen zu setzen, und haben deshalb nicht nöthig, das unbestreitbare Recht ihrer Forderungen mit äußeren Beweismitteln zu begründen.

Schon früher sahen wir, daß Jahve gerade bei Hosea, dem Propheten der Liebe, an den Gehorsam des Volkes einen rechtlichen Anspruch macht, wenn er öfter von dem Gericht (משפט) oder auch Rechtsstreit (ריב) redet, in dem er sich mit dem Volke und seinen Führern auseinandersetzen wolle. Mit diesen Aeußerungen haben wir eine andere zusammenzuhalten über den Bund, der zwischen Gott und Volk besteht. Denn unter ברית (8, 1) darf hier nicht wie sonst wol ein Verhältnis gegenseitiger Freundschaft verstanden werden; vielmehr ist, wie aus den Worten עברו בריתי ועל תורתי פשעו klar hervorgeht [1]), eine rechtliche Verpflichtung zweier Contrahenten gemeint. Israel ist nämlich kraft dieses Bundes verpflichtet, die Thora Jahve's zu befolgen. Was versteht nun Hosea unter der Thora Jahve's? Zunächst ist deutlich, daß er das Wort in einem anderen Sinne gebraucht als Jesaja. An keiner der drei Stellen, an denen es sich bei ihm findet, scheint er auf die prophetische Rede Rücksicht zu nehmen; vielmehr ist die Thora im Besitz der Priester [2]). Jahve sagt Kap. 8, 12, er habe sie in 10,000 Geboten aufgeschrieben [3]). Es ist für uns von Wichtigkeit, ob wir dem Sprachgebrauch Jesaja's oder Hosea's hierin die Priorität zuerkennen müssen.

---

1) Anders 1 Kön. 19, 10 עזבו בריתך. Auch Jes. 1, 18 und Mich. 6, 1 ff., an welchen Stellen der allmächtige Gott, dessen Recht von vorn herein feststeht, dasselbe förmlich zu beweisen sich herabläßt, gehören nicht hieher; vgl. die treffliche Darstellung Duhms S. 183 ff.

2) Wegen des אתה muß man nothwendig mit Ewald annehmen, daß der Prophet sich hier schon (vgl. V. 8 f.) an die Priester wendet.

3) Die Richtigkeit dieser Deutung glaube ich auch jetzt noch Duhm gegenüber festhalten zu müssen. Die Worte als unwahren Bedingungssatz aufzufassen, ist grammatisch freilich zuläßig; aber es ergibt sich dann ein unpassender Sinn, mag man nun רבו oder אכתוב betonen. Duhm wählt das Letztere. Welch eine merkwürdige Ahnung läge hier dann vor! Aber Jahve konnte doch unmöglich glauben, daß seine 10,000 Gebote mehr Beachtung finden würden, wenn er sie aufschriebe, als wenn sie von den Propheten oder Priestern verkündet würden. Und wo sollten die 10,000 Gebote wol existiren, wenn sie nicht aufgeschrieben waren? Die Deutung Hitzigs, der auf רבו den Nachdruck legt, ergibt den sonderbaren Gedanken, daß Jahve desto mehr auf den Gehorsam des Volkes rechnen könnte, je mehr Gebote er ihm gäbe. Vgl. meine Dissertation, S. 10 ff.

Bedeutet תורה, was wol keines weiteren Beweises bedarf, eigentlich die Anweisung, die der Kundige dem Unkundigen betreffs der von ihm zu befolgenden Handlungsweise gibt, so ist klar, daß ursprünglich damit unmöglich ein fixirtes göttliches Gesetz bezeichnet werden konnte. Ebenso wäre das Wort in seiner Grundbedeutung ein unpassender Ausdruck für die Forderungen des unmittelbar im Namen Jahve's redenden Propheten gewesen. Vielmehr muß es ursprünglich die Auskunft, die der Priester in zweifelhaften Fällen auf Befragen gab, bezeichnet haben. Diese Grundbedeutung hat sich dann allmählich verwischt; statt der einzelnen Anweisungen wurde die Summe der Grundsätze, nach denen sie von den Priestern ertheilt wurden, so genannt und da diese auf den Willen Jahve's zurückgeführt wurden, so konnte von einer Thora Jahve's die Rede sein. Erst wenn das Wort dann weiter der Ausdruck für den gesamten Willen Jahve's geworden war, konnte es auch zur Bezeichnung der prophetischen Forderung dienen. So bezeugt dieser Sprachgebrauch, was freilich schon in der Natur der Sache begründet ist, daß man in alter Zeit den Priesterstand als den vorzüglichsten Vermittler der Erkenntnis Gottes und seines Willens betrachtet hatte. Weiterhin wird das durch die directe Aussage Hosea's bestätigt. Das Volk, sagt er Kap. 4, 6, geht zu Grunde, weil ihm die Erkenntnis Gottes fehlt, ein Umstand, der den Priestern zur Last fällt. Denn diese haben die Erkenntnis verachtet und die Weisung ihres Gottes vergessen. Diese Weisung ist also nicht wie bei Jesaja eine stets neu durch den Propheten ergehende, sondern sie liegt ein- für allemal objectiv und zwar nicht nur in der mündlichen Ueberlieferung, sondern sogar geschrieben vor; die Priester sind ihre Träger. Auch für Juda ist das Vorhandensein solcher objectiven göttlichen Gebote bei Amos (2, 4) ausdrücklich bezeugt [1]). Nach späteren directen Zeugnissen und der Analogie

---

1) Ich begreife nicht, wie Duhm behaupten kann, die Worte תורת יהוה וחקיו müßten nicht gerade auf ein äußeres göttliches Gesetz bezogen werden. Denn חק ist doch geradezu = statutum. Wenn er übrigens die ihm unbequeme Stelle für ein Einschiebsel aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems halten möchte, so reicht die Behauptung, sie sei matt und in

der ephraimitischen Priester waren, sie selbstverständlich auch hier im Besitz des Priesterstandes.

Fragt man nun weiter, welchen Inhalt diese Thora hatte, so muß sie sich freilich nothwendig auch auf den Jahvecultus erstreckt haben; doch interessirt es uns hier nur vorläufig festzustellen, daß sie sich ebenso auf das bürgerliche Recht bezog, wenn, wie Jes. 28, 7 und Mich. 3, 11 bezeugt ist, die Priester auch auf diesem Gebiete in schwierigen Rechtssachen schiedsrichterliche Entscheidungen fällten. Letztere Einrichtung mußte natürlicherweise von jeher in Israel bestanden haben [1]), und es bedarf keines Beweises, daß sie eine sittliche Gottesvorstellung nicht nur zur Voraussetzung hatte, sondern eine solche auch stets im Bewußtsein lebendig erhalten mußte, und dies erst recht dann, wenn in der ältesten Zeit auch das heilige Los als Rechtsmittel galt.

Wir haben uns jetzt aber zunächst mit der Behauptung Duhms, daß die sogenannte mosaisch-gesetzliche Periode aus der Geschichte der israelitischen Religion zu streichen sei, auseinanderzusetzen.

Was verstehen wir unter einer mosaisch-gesetzlichen Periode? Lassen wir das specielle Prädikat „mosaisch“ einstweilen beiseite, so liegt für das allgemeine der Gesetzlichkeit die Erklärung am nächsten, daß es eine Zeit bezeichne, die das Gesamtverhalten sowol des ganzen Volkes wie seiner einzelnen Glieder in jeder Beziehung nach einem objectiven göttlichen Gesetze beurtheilte und bestimmte. Es fragt sich, ob die vorprophetische Zeit in diesem Sinne jenen Namen verdiene. Die prophetischen Schriften müssen uns hierüber Aufschluß geben. Denn treten die Propheten im Namen Jahve's auf, um dem Volke seine Sünden, die in diesem

---

der Art der deuteronomischen Schriftsteller gehalten, nicht hin, um die im ganzen Plan der Kap. 1. 2 unentbehrlich nothwendigen Worte zu verdächtigen. Freilich muß Duhm bei seiner einseitigen Betrachtungsweise, der folgend er aus der Strafpredigt des Amos ohne weiteres dessen ganze Religionsauffassung construirt, diese Stelle befremdlich finden.

1) Wie das obendrein noch durch den Umstand, daß man in alter Zeit das Gericht האלהים nannte, bezeugt ist; Ex. 21, 6. 22, 7. 8. — Vgl. auch Hab. 1, 4.

Fall lediglich in Abweichungen von den einzelnen Vorschriften des göttlichen Gesetzes bestanden hätten, vorzuhalten, so muß ihre Strafpredigt allenthalben auf diesen einzelnen Geboten fußen. Das ist nun aber nirgends der Fall. Man darf nicht einwenden, daß die Propheten sich überall auf die allbekannten Aussprüche des Gesetzes stillschweigend bezögen; vielmehr leiten sie, wie wir vor allem bei Amos und Micha deutlich sehen können, ihr Recht, zu klagen und zu drohen, vorwiegend aus dem religiös-sittlichen Bewußtsein des Volkes ab. Ebensowenig hätte umgekehrt Jesaja sich erlauben dürfen, selbst für den einzelnen Fall im Namen Jahve's eine Weisung zu geben, wenn der Gesamtwille Gottes in einer heiligen Urkunde abgeschlossen vorlag. Denn dann hätte sein Beruf nur darin bestehen können, daß er auf diese Urkunde hinwies, während er nirgends von einem göttlichen Gesetze redet, sondern verlangt, daß man den Propheten über den Willen Jahve's befrage. Ein Prophet wie Jesaja hat von vorn herein in einer gesetzlichen Periode, wie sie oben bestimmt ist, keinen Platz. Auf der anderen Seite ist es aber undenkbar, daß unsere Propheten die Schranken des Gesetzes durchbrochen und neben seine altheilige und bis dahin allgemein als unumschränkt anerkannte Autorität die freie Verkündigung des göttlichen Willens durch die prophetische Predigt gesetzt hätten. Denn in diesem Fall müßte der Bruch mit der Vergangenheit am Tage liegen, während die Propheten ihrem Bewußtsein, mit der Vergangenheit eins zu sein, den stärksten Ausdruck geben. Hosea und Amos geben nirgends wie Jesaja, abgesehen von der Bußpredigt eine positive Weisung. Sie sind mit dem Inhalt der Thora vollkommen einverstanden; sie würde ihnen also für ihre Bußpredigt den einfachsten und natürlichsten Anknüpfungspunkt geboten haben, wenn sie bis dahin als die einzige Norm des religiösen und sittlichen Lebens allgemein anerkannt gewesen wäre. Statt dessen erwähnt der Judäer Amos die Thora nur gelegentlich, als wollte er der Behauptung, daß Juda Jahve ungehorsam sei, einen bequemen kurzen Ausdruck geben. Nichts anders scheint Hosea mit den Worten 8, 1 zu beabsichtigen. Wenn er ferner einmal auf die von den Priestern vergessene Thora, aus der sie das Volk über den Willen Jahve's hätten be-

lehren sollen, hinweist, so hat er dabei offenbar nicht sowol ein bestimmtes Gesetzbuch als vielmehr die ganze Summe der überlieferten göttlichen Gebote im Auge. Endlich scheint die aus der Zusammensetzung des Pentateuchs sich ergebende Thatsache, daß es in Israel anfangs mehr als eine schriftliche Sammlung von göttlichen Geboten gab, für diese Zeiten auch durch die Worte Hos. 8, 12 ausdrücklich bezeugt zu werden. Versteht man unter einer gesetzlichen Periode eine Zeit, in der die Religion sich lediglich auf die Buchstaben eines heiligen Gesetzbuches stützte, so darf diese Bezeichnung nicht auf den Propheten vorhergehende Zeiten, sondern nur auf das Judentum angewandt werden. Nichsdestoweniger nehmen wir für die ältere Zeit wie für alle Entwicklungsstadien der israelitischen Religion den Charakter der Gesetzlichkeit in Anspruch.

Es ist freilich sehr misverständlich, wenn man die Zeit des Mosaismus im Gegensatz zur nachfolgenden prophetischen als eine gesetzliche bezeichnet. Denn so entsteht immer wieder die falsche Vorstellung, als ob die israelitische Religion in der prophetischen Periode ebenso ausschließlich an die freie Persönlichkeit der Propheten und ihre lebendige Predigt geknüpft gewesen wäre, wie sie früher und später lediglich außerhalb des Menschen in der spröden Form des Gesetzes existirt hätte. Wäre eine solche prophetische Zeit nach vorwärts und rückwärts von zwei derartigen gesetzlichen eingeschlossen gewesen, so ließe sich die nachfolgende Gesetzesperiode freilich aus einer Erstarrung des lebendigen prophetischen Gedankens begreifen; dagegen will es, wie wir oben sahen, nicht gelingen, die Prophetie mit einer Vergangenheit, die unter demselben oder doch einem ähnlichen Gesetzeszwange wie das spätere Judentum gestanden hätte, in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen. Auf der anderen Seite will Duhm von hier aus den Verteidigern einer früheren Abfassungszeit des Leviticus die Meinung zumuthen, daß Esra über die Prophetie in das Altertum zurückgreifend das alte vergessene Gesetzbuch wieder hervorgeholt und so mit ihm seinen Inhalt äußerlich entlehnt habe.

Aber in welchem Verhältnis stehen denn prophetische Predigt und Gesetz zu einander? Besteht zwischen beiden, wie Duhm be-

hauptet, ein fundamentaler Gegensatz? Beide sind Mittel, durch die Jahve Israel seinen Willen bekannt macht. Sie können also nur dann in principiellem Gegensatz zu einander stehen, wenn man durch eins von beiden den göttlichen Willen in allen Fällen vollständig bestimmen zu können glaubt. Traut man einem Gesetzbuch das zu, so ist die Prophetie ausgeschlossen; und umgekehrt. Es ist nun aber leicht zu sehen, daß das Gesetz und die Prophetie, die uns im 8. Jahrhundert begegnet, doch sehr verschiedenen Zwecken dienen und keins von beiden leicht durch das andere ersetzt werden konnte. Denn während das Gesetz die Anforderungen, die Jahve zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen an Israel stellt, auf einen abstracten Ausdruck bringen will, dient die Prophetie des 8. Jahrhunderts zunächst nur dazu, die Stimmung, in die Jahve augenblicklich durch das Verhalten Israels seinen Anforderungen gegenüber versetzt ist, und die Absichten, die er in Folge dessen gefaßt hat, bekannt zu machen und das Volk auf die Ausführung der letzteren vorzubereiten. Nur Jesaja betrachtet es daneben noch als die Aufgabe der Propheten, auch abgesehen von der Bußpredigt stets die augenblickliche Forderung Jahve's zu verkünden. Dieser lebendige Verkehr Jahve's mit Israel war nicht so leicht durch ein Gesetzbuch zu ersetzen, das weder alle möglichen Fälle vorhersehen, noch das Maß von Lohn und Strafe für den Einzelnen wie für das ganze Volk durch eine untrügliche Regel vorherbestimmen konnte. Deshalb hält das Deuteronomium das beständige Dasein eines Propheten für nothwendig (18, 13ff.). Schon hienach möchten wir die Bemerkung Duhms, daß die Prophetie abgestorben sei, als durch Esra das Gesetz in's Leben trat, dahin umkehren, daß das Gesetz kanonische Geltung erhielt, weil die Prophetie abstarb. Als man keinen Propheten mehr hatte, von dem man in jedem Augenblick die Gesinnung Jahve's erfahren konnte, klammerte man sich um so fester an das geschriebene Gesetz, aus dem jene jetzt allein noch bestimmbar war. Ebenso wenig ist einzusehen, weshalb ein Gesetz, sofern es nur nicht selbst allein den Willen Jahve's auszudrücken behauptete, der Prophetie eines Jesaja hätte im Wege stehen müssen. Der Prophet, der freilich der Leiter des Volkes sein will, konnte doch

unmöglich in allen Einzelfällen selbst vorschreiben, was Recht und Jahve's Wille sei [1]).

Auf der anderen Seite ist leicht zu zeigen, daß es in Israel von jeher göttliches Gesetz geben mußte. Denn stand das Recht jedes Einzelnen unter dem Schutze Jahve's, sofern der Priester Jahve's als solcher Recht sprach, so mußten die Grundsätze, nach denen letzteres geschah, nothwendig als göttliche Gebote aufgefaßt werden. Die herkömmlichen Rechtsanschauungen, die Sitten und Gewohnheiten, mochten sie nur dem einfachen Rechtsgefühl oder auch dem der Billigkeit und Menschlichkeit Ausdruck geben, erschienen von jetzt an alle als der Wille Jahve's. Weiterhin war es ganz selbstverständlich, daß man den Willen Jahve's, der so die Pflichten des Menschen gegen den Menschen bestimmte, immer mehr in einzelnen Vorschriften auf einen abstracten Ausdruck brachte. Diese mochten dann längere Zeit lediglich in der mündlichen Ueberlieferung sich fortpflanzen, bis ihre Manigfaltigkeit schriftliche Aufzeichnungen erforderte. Natürlich mußten solche Aufzeichnungen immer wieder von neuem unternommen werden, so lange keine von ihnen als der absolut vollständige Ausdruck des göttlichen Willens galt.

So reden Hosea, Amos und Jesaja von der Thora Jahve's als der Summe der Forderungen, die er an Israel stellt. Daß dieser Begriff sich nicht mit einem Gesetzbuch deckte, geht schon daraus hervor, daß auch die fortgehende prophetische Weisung von Jesaja so bezeichnet wird. Auch für Hosea lag der gesamte göttliche Wille noch nicht in einem Gesetzbuch abgeschlossen vor, wenn

---

1) Die Behauptung Duhms, daß das Deuteronium zum erstenmal dem prophetischen Gedanken von dem unmittelbaren und stets für die Gegenwart berechneten Verkehr Gottes mit den Menschen zuwider gehandelt habe, indem es das Gesetz auf Mose zurückführte, ist lediglich dadurch veranlaßt, daß er sich über die Rolle, welche die älteren Propheten sich zuschreiben, nicht gehörig orientirt hat. Wenn er aber den „Supranaturalismus“ des Deuteronomiums, das ihn zuerst eingeführt haben soll, im Gegensatz zur späteren priesterlichen Gesetzgebung deshalb milder beurtheilt, weil es nur die 10 Gebote direct von Gott ableite, so ist dagegen zu erinnern, daß schon das Bundesbuch in allen seinen Vorschriften directe Rede Jahve's sein will; vgl. Ex. 20, 22. 21, 1. 14. 22, 22—24. 26, 28—30. 23, 7. 14; vgl. Ex. 34, 10—26.

er von den 10,000 Vorschriften Jahve's redet. Freilich war eine große Zahl von göttlichen Vorschriften aufgezeichnet und Hosea erkennt ihnen auch so eine Autorität zu, als ob sie von Jahve selbst niedergeschrieben wären. Man muß aber wol mit Ewald annehmen, daß der Prophet mehrere Sammlungen der Art im Auge hat. Dann bezeugen diese Worte auch so, wie flüßig der Begriff der Thora Jahve's damals noch sein mußte, wenn verschiedene Gesetzbücher neben einander als ihr Ausdruck gelten konnten. Uebrigens werden wir die Behauptung Duhms, daß der Deuteronomiker zuerst in der Geschichte der israelitischen Religion bestimmte Gesetze für die Einzelnen gegeben habe, wol nicht wörtlich verstehen dürfen. Es ist ja bekannt, daß die Gesetze des Deuteronomiums zum größten Theil nicht vom Deuteronomiker herrühren können, sondern von ihm aus weit älteren Quellen entlehnt sein müssen. Ferner wird jene Behauptung von Duhm selbst entkräftet, wenn er die Möglichkeit zugibt, daß Amos das Bundesbuch (Ex. 20—23) gekannt habe.

Wenden wir uns jetzt zu der weiteren Frage, ob die ältere Zeit mosaisch genannt werden dürfe. Man bezeichnet sie ziemlich allgemein als die Periode des Mosaismus. Geht man dabei freilich von der Ansicht aus, daß die Erinnerung an Mose und den von ihm auf Grund des göttlichen Gesetzes zwischen Jahve und Israel am Sinai abgeschlossenen Bund die religiösen Vorstellungen der ganzen älteren Zeit beherrscht hätte, so muß man sich wundern, daß die älteren Propheten auf jene Thatsache überhaupt nicht und auf die Vergangenheit der Religion nur selten zurückgreifen. Sieht man ab von den wenigen Stellen, an denen Jesaja ganz im allgemeinen vom Abfall von einer besseren Vergangenheit redet, so findet sich bei diesem Propheten kaum ein Wort über die Geschichte der Religion und deren Entstehung (vgl. Jes. 29, 22). Nur Hosea [1]) beruft sich aus dem schon früher erörterten Grunde

---

[1]) Wenn Duhm behauptet, Hosea habe zuerst die Religion durch Geschichtsbetrachtung gegenständlich zu machen gesucht, so muß ich bekennen, diese Behauptung nicht zu verstehen. Soll sie den Sinn haben, daß er zuerst über die geschichtliche Entstehung der Religion nachgedacht habe, so ist

öfter auf die Thatsachen der vergangenen Geschichte. Nach ihm und Amos ist die Religion entstanden, als Jahve Israel aus Aegypten führte. Von da an ist er Israels Gott, und seitdem er sich um Israel kümmert, ist das Volk verpflichtet, an ihm allein sich zu halten und seinem bekannten Willen gemäß zu leben. Es muß deshalb vor den andern Völkern für alle Sünden gestraft werden [1]). Wie wir früher sahen, betrachteten auch die Ephraimiten ihr Verhältnis zu dem allmächtigen Gott als ein geschichtlich entstandenes und gründeten es auf eben jene Thatsache, aus der sie freilich auf seine Unzerstörbarkeit schlossen (Am. 9, 7). Und noch weiter hinauf wurde die Entstehung dieser Beziehung in ihre ersten Anfänge verfolgt. Mit Jacob war Jahve in Bethel zusammengetroffen; durch Eidschwüre hatte er sich den Vätern gegenüber verpflichtet, Gnade und Treue zu bewahren [2]). Auch von einem Bunde Jahve's mit Israel ist die Rede. Ein unbekannter Prophet (Sach. 9, 11) erwähnt ihn, indem er dabei die ständige Beziehung Israels zu Jahve, die sich im Opferblut ausdrückt, im Auge hat [3]). Hosea (6, 7. 8, 1) denkt ihn dagegen als die Verpflichtung Israels, Jahve gehorsam zu sein. Aber nirgends erscheint Mose als der Mittler des Bundes oder der Verkünder seiner Bedingung, des Gesetzes. Amos erwähnt ihn ebenso wenig wie Jesaja. Wo dagegen Hosea und Micha ihn nennen, erscheint er nur als der gottgesandte Führer, durch den Jahve das Volk auf wunderbare Weise aus Aegypten befreit und glücklich durch die Wüste geleitet hat [4]).

Wir kommen also auch hier auf unser früheres Resultat zurück. Ein von Mose geschriebenes Gesetzbuch, das man als die Grundlage des zwischen Israel und Jahve bestehenden Bundes betrachtet hätte, existirte nicht. Ein solches hätte nothwendigerweise allgemein

---

dagegen zu erinnern, daß die Religion, wie die Erzvätersage beweist, für das Volk längst Gegenstand der Reflexion war.

1) Am. 2, 10. 3, 1. 2. Hos. 2, 17. 9, 10. 11, 1. 3—6. 12, 10. 14. 13, 4. 5. Mich. 6, 4.

2) Hos. 12, 5. Mich. 7, 20.

3) So richtig Duhm, S. 143.

4) Hos. 12, 14. Mich. 6, 4. 7, 15.

als die Richtschnur für alle Verhältnisse anerkannt sein müssen, und die Propheten, die mehrmals auf die Entstehung der Religion zurückgreifen, hätten ihn dann sicher als den Vermittler des göttlichen Gesetzes erwähnt. Vielmehr war das Gesetz, wenn auch in einzelnen Sammlungen schon aufgeschrieben, vor allem in der mündlichen Tradition und dem allgemeinen Rechtsbewußtsein lebendig; die Priester galten als seine vorzüglichsten Träger. An sie, die zugleich Richter waren, wandte sich, wer die Rechte Jahve's wissen wollte, nicht aber an die Gesetzbücher. Wenn man die Rechtsgrundsätze schriftlich zusammenstellte, war man freilich gezwungen, sie nach ihrer göttlichen Abkunft zu legitimiren, und hiefür bot sich kein anderer Anknüpfungspunkt als die Autorität jenes Propheten, dessen Name in der Erinnerung mit der Entstehung der Religion wie der des Volkes und der Volksordnung auf's engste verknüpft war. Handelte es sich dagegen um das in der Ueberlieferung lebendige Gesetz, so lag kein Grund vor, stets die Autorität Jahve's oder gar Mose's heranzuziehen. Diese konnte vielmehr erst dann in den Vordergrund treten, wenn ein Gesetzbuch als göttliche Rechtsnorm galt. Ebenso konnte der Gedanke des Bundes, als der rechtlichen Verpflichtung Israels, Jahve zu gehorchen, erst dann wohl recht lebendig werden, wenn man die Forderungen Jahve's in ihrer Gesammtheit zu definiren suchte. Von einem Rechtsverhältnis konnte ja nur dann eigentlich die Rede sein, wenn die Bedingungen desselben scharf bestimmt waren. Wenn daher Hosea [1]) in diesem Sinne vom Bunde redet, so hängt das gewiß damit zusammen, daß er auch auf Gesetzbücher von göttlicher Autorität Bezug nimmt.

Ist es so verständlich, weshalb die Person und die Stiftung Mose's bei den Propheten zurücktreten, so können wir sehr wohl an seiner grundlegenden Bedeutung für die israelitische Religion festhalten. Gehen alle gesetzlichen Schriften auf seine Autorität

---

[1]) Ich möchte hier im Vorbeigehen auf die scharfsinnigen Bemerkungen Duhms (S. 130 f.) aufmerksam machen, in denen er nachzuweisen sucht, daß Hosea nicht nur den höheren Ständen angehörte, sondern vielleicht Priester war.

und den am Sinai geschlossenen Bund zurück, so muß das seine guten Gründe haben. Man kann diese Erscheinung eben nicht daraus erklären, daß nach der alten Anschauung mit der Entstehung des Volkes stets auch seine Religion gegeben scheine. Denn wir wüßten nicht, was in der Anwendung auf Israel gegen die Richtigkeit dieser Anschauung vorgebracht werden könnte. Ist Jahve durch die That Mose's Israels Gott geworden, so muß er von Anfang an wesentlich so vorgestellt sein, wie die spätere Zeit ihn auffaßte. Im Dekalog, dessen mosaische Abkunft niemand bezweifeln kann, hat Mose seine Religionsauffassung in der Form göttlicher Gebote auf einem kurzen Gesamtausdruck gebracht. Diese Form war nothwendig, wenn seine Gottesvorstellung bei der Menge des Volkes durchdringen und erhalten werden sollte. Ihr Inhalt war wesentlich gleich dem, was die Propheten vertreten: Jahve will als der Gott Israels vor allem dadurch verehrt werden, daß man in Israel die Pflichten des Menschen gegen den Menschen beobachtet. So wurde in der durch Mose neugeschaffenen Volksordnung von vorn herein das Recht jedes Einzelnen unter den Schutz Jahve's gestellt und seine Pflicht aus dem göttlichen Willen hergeleitet. Wie weit Mose freilich diesen Grundgedanken im einzelnen verfolgt, ob er ihn außer dem Dekalog sonst noch in Gesetzesform auf einen abstracten Ausdruck gebracht hat, muß ungewiß bleiben. Jeden Falls hat er für seine Erhaltung und Weiterbildung gesorgt, indem er die Priester Jahve's zur höchsten richterlichen Instanz machte.

Nach dem Bisherigen steht wohl unzweifelhaft fest, daß man die Grundsätze, nach denen das Verhalten der einzelnen Volksglieder zu einander bestimmt wurde, und damit im letzten Grunde die ganze Volksordnung, von je her auf den Willen Jahve's zurückgeführt hatte. Es fragt sich, ob wir von den gottesdienstlichen Ordnungen ein Gleiches behaupten dürfen. Die prophetischen Schriften geben uns über diese Frage freilich keine directe Auskunft; doch glaubt man sie gerade auf Grund der prophetischen Schriften mit der größten Gewißheit verneinen zu können. Die Aeußerungen der Propheten über den Cultus werden ja von vielen als unumstößlich sichere Beweise für die Behauptung betrachtet, daß damals

überhaupt keine auf göttliche Autorität sich stützende Cultusgesetze und vor allem die „priesterliche Gesetzgebung“ nicht existirt habe.

Es sind jetzt zehn Jahre vergangen, seitdem Graf die Frage nach dem Alter des Leviticus von neuem anregte, ohne daß ein stringenter Beweis für oder wider bisher geliefert oder von der nächsten Zukunft zu erwarten wäre. Es möchte daher an der Zeit sein, sich darüber zu verständigen, welche Bedeutung diese Frage für unsere Vorstellungen von der inneren Entwicklung der israelitischen Religion hat, und es wäre wohl nicht schwer zu zeigen, daß sie in dieser Beziehung doch allzu sehr überschätzt wird.

Duhm weist zwar in seiner Darstellung der Graf'schen Hypothese eine ziemlich untergeordnete Rolle zu; nichtsdestoweniger macht er die Frage indirect zu einer religionsgeschichtlichen im eminentesten Sinn. Freilich wird es ihm niemand zum Vorwurf machen, daß er die Entstehung der deuteronomischen Gesetze begreifen will, ohne den Leviticus zu Hülfe zu nehmen (S. 195). Ebenso wenig wird aber sein Versuch, das Deuteronomium aus einer Materialisirung der angeblich von den älteren Propheten zuerst vertretenen Ideen zu erklären, auf Zustimmung rechnen können. Wenn er von den vier Grundgedanken, nach denen er den Inhalt jenes Buches ordnet, den ersten auf Hosea zurückführt, die beiden folgenden als Früchte von jesajanischen Ideen, die vom Verfasser des Deuteronomiums dogmatisirt und materialisirt seien, betrachtet und endlich den vierten mit Bewußtsein vom Gesetzgeber selbst hinzugefügt sein läßt (S. 197 ff.), so kann man wohl von vorn herein behaupten, daß diese Rechnung schon deshalb nicht richtig sein kann, weil sie so vortrefflich stimmt. Doch gehen wir auf diese vier Grundgedanken näher ein.

Der erste, daß Jahve ein einiger, unsinnlicher und unbildlicher Gott sei, dem man von ganzem Herzen anhangen solle, rührt nach Duhm seinem ganzen Inhalt nach von Hosea her. Betreffs des Gebotes der Liebe zu Jahve könnte man ihm vielleicht Recht geben. Soviel wir wissen, war jener Prophet der Erste, der diesen Gedanken vertrat. Um so entschiedener müssen wir aber gegen die Behauptung Einspruch erheben, daß der Gedanke der Unsinn-

lichkeit und Unbildlichkeit Jahve's von Hosea abstamme. Amos erwähnt das Stierbild freilich nur einmal (8, 14), hat es aber, wie aus jener Stelle hervorgeht, allenthalben bei seiner Polemik gegen den ephraimitischen Cultus im Auge und kann es so ohne weiteres „die Schuld Samarias“ nennen. Er setzt die Verwerflichkeit des Bilderdienstes offenbar als selbstverständlich voraus. Die in Juda wirkenden Propheten Jesaja und Micha, deren Abhängigkeit von Hosea doch erst zu beweisen wäre, halten es überhaupt nicht für der Mühe werth, Götzen und Jahvebilder auseinanderzuhalten. Ebenso unrichtig ist die Meinung (S. 140), daß Hosea in der Art, wie er Kap. 2, 10. 4, 12. 8, 4 ff. die Thorheit des Bilderdienstes bekämpft, den ersten bewußten Versuch mache, die Gottheit auf dem Wege des Nachdenkens von der Natur zu trennen. Wir wußten wenigstens nicht, in wie fern sich das אשׁר עשׂיתם des Amos Kap. 5, 26 von jenen Auseinandersetzungen Hosea's unterschiede.

Als zweiten Grundgedanken des Deuteronomiums bezeichnet Duhm den, daß das ganze Leben des Volkes unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit gestellt werde. Dieser Gedanke sei materiell von Jesaja abhängig. Während Jesaja aber das heilige Volk nur als zukünftige Größe kenne, verzweifele der Deuteronomiker daran, daß die Heiligkeit des Volkes aus der sinnlich rohen Masse so bald von selbst hervorgehen werde, und glaube deshalb dem Volke durch detaillirte Vorschriften ein äußeres Gepräge der Heiligkeit aufdrücken zu müssen, um es von den übrigen unheiligen Völkern zu entfernen. So steige die Heiligkeit aus ihrer idealen Höhe in das Alltagsleben herab und bringe in dasselbe einen Dualismus heiliger und unheiliger Dinge. Der Gegensatz zwischen heilig und profan, der früher Israel schlechthin als das Volk Jahve's von den Heiden unterschieden habe, finde jetzt innerhalb Israels Platz und greife auf einzelne Handlungen und Gegenstände über.

Die völlige Unhaltbarkeit dieser Behauptungen ergibt sich aus dem Deuteronomium selbst. Wäre es die älteste uns erhaltene Gesetzesschrift, so würde eine ganz oberflächliche Betrachtung zeigen, daß es unmöglich die Unterschiede zwischen heilig und unheilig, rein und unrein in den israelitischen Gottesdienst eingeführt haben

kann. Die Sphären des Heiligen und Reinen waren für das Volksbewußtsein längst vom Alltäglichen und Unreinen getrennt. Der Gesetzgeber redet von diesen Scheidungen als etwas durchaus selbstverständlichem. Die Bedingungen der Reinheit, die für die Opfergabe, wie für die Theilnehmer am Gottesdienst erforderlich seien, setzt er als allbekannt voraus (12, 15. 22. 15, 22. 26, 14) und spricht ohne weiteres von den Heiligtümern Jahve's, als den Gott verfallenen Dingen (22, 9) und den ihm schuldigen Gaben (12, 26. 15, 19. 26, 13). Wir verstehen ferner auch nicht, wie sich der Begriff der Heiligkeit im Bundesbuch von den im Deuteronomium unterscheiden sollte. Beide Schriften reden von ihr als der äußeren Form, in der die Zugehörigkeit Israels zu Jahve zur Erscheinung kommen soll; Ex. 19, 10. 14. 15. 22. 23. 22, 30 (vgl. mit Deut. 14, 21). Auch Ex. 19, 6 ist nicht weniger eine derartige Forderung als eine Verheißung ausgesprochen. Die älteren Propheten, welche die rein äußerliche Religiosität ihrer Zeitgenossen auf's heftigste bekämpfen, reden begreiflicherweise selten [1]) in diesem Sinne von der Heiligkeit. Es ist eine ganz andere Heiligkeit, die Jesaja 4, 3. 6, 13 von der Zukunft erwartet. Soll aber der Heiligkeitsbegriff des Deuteronomiums von ihm herrühren, so muß auch das Bundesbuch nach Jesaja angesetzt werden. Zu dieser Consequenz möchte Duhm aber wol kaum fortschreiten.

Ebenso wenig darf man mit Duhm den dritten wichtigen Gedanken des Deuteronomiums, daß der Tempel in Jerusalem die einzige legitime Cultusstätte sei, als eine Materialisirung der jesajanischen Idee von der Heiligkeit des „Herdes Gottes" und von der zukünftigen Bedeutung des Berges Zion betrachten. Zunächst ist es freilich unrichtig, daß Jesaja den heiligen Gottestempel immer nur als eine zukünftige Größe auffasse (S. 175). Vielmehr beruht die ganze Zukunftshoffnung des Propheten auf dem Glauben an die stetige Gegenwart Jahve's im Tempel und die Unzerstörbarkeit des letzteren [2]). Doch zwingt uns die Wichtigkeit der Frage nach der Bedeutung des jerusalemischen Tempels in

---

[1]) Jes. 23, 18. 30, 29.

[2]) Vgl. meine Dissertation, S. 58.

der Zeit von Salomo bis auf Hiskia, uns in diesem Punkte mit Duhm näher auseinanderzusetzen.

Nach dem Berichte des Königsbuches (1 Kön. 12) hatte Jerobeam I. in der Furcht, das nordisraelitische Volk möchte aus Anhänglichkeit an den jerusalemischen Tempel zum davidischen Hause zurückkehren, jenem Heiligtum die von Bethel und Dan gegenübergestellt und in diesen die Verehrung Jahve's unter dem Stiersymbol eingerichtet. Es steht freilich fest, daß nicht nur an jenen Orten von altersher ein Jahvecult bestanden hatte, sondern auch das Stierbild als Symbol Jahve's in Israel althergebracht war. Vielleicht ist gar, wie auch Duhm annimmt, das angeblich von Jerobeam in Dan aufgestellte Bild identisch mit dem Richt. 17, 18 erwähnten (vgl. Richt. 18, 30). Die Einrichtungen Jerobeams griffen also auf frühere Zustände zurück oder knüpften vielmehr an Bestehendes an. Neu war nur das eine, daß der Stierdienst, der früher als eine niedere Form der Jahvereligion neben dem bildlosen Cultus des Centralheiligtums bestanden hatte, im Nordreich zur Staatsreligion erhoben wurde. Auf Grund der unbestreitbaren Thatsache, daß jener Bericht des Königsbuchs vom Standpunkt des Deuteronomiums aus die Vergangenheit beurtheilt, glaubt Duhm aber noch weiter gehen zu müssen. Er meint, Jerobeam I. habe gar nicht nöthig gehabt, dem jerusalemischen Tempel mit den Heiligtümern von Bethel und Dan Concurrenz zu machen, da ja gerade jener Tempel ein Hauptgrund für den Abfall der 10 Stämme gewesen sei. Letzterer sei nämlich nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Beziehung als eine That des conservativen Volksgeistes zu beurtheilen. Den altnationalen Jahvecultus charakterisire die größte Einfachheit und Strenge. Die Ephraimiten, die hierin auch später treu am Alten festgehalten hätten, habe deshalb der Anblick des goldüberladenen Tempels in Jerusalem, den der synkretistisch gesinnte Salomo durch tyrische Künstler aufführen und mit heidnischen Symbolen und Emblemen anfüllen ließ, in ihrem tiefsten Gefühl verletzt; ihr religiöses Bewußtsein habe ihnen gesagt, daß hier ein phönikischer Sonnentempel entstehe. So sei ihr Abfall vom davidischen Hause ein Festhalten an Jahve gewesen.

Der Beweis, den Duhm für die Richtigkeit dieser Meinung durch eine Vergleichung der Art, in der man einerseits früher in Gesamtisrael und später im Nordreich Jahve verehrt habe, und wie man ihn andererseits im Tempel von Jerusalem habe verehren müssen, zu führen sucht, ist aber völlig unzureichend. Daß der Jahvecultus bis auf Salomo überall das Gepräge der größten Einfachheit getragen habe, läßt sich aus der Vorschrift Ex. 20, 24 f. nicht beweisen. Die Behauptung ferner, daß die Jahvelade schon ihrem ganzen Charakter nach jeden Prunk ausgeschlossen habe, bedürfte selbst erst der Begründung. Was andererseits den späteren nordisraelitischen Cultus angeht, so besitzen wir freilich keine Beschreibungen der Tempel von Bethel und Dan; aber daraus folgt doch noch nicht, daß die Ephraimiten an jener altertümlichen Einfachheit der Gottesverehrung stets festgehalten hätten. Die Hörner des Altars in Bethel (Am. 3, 14. 9, 1) standen jeden Falls mit Ex. 20, 25 in Widerspruch und das goldne Stierbild stimmte schlecht zu jener angeblichen Rigorösität, selbst wenn es, wie Duhm ohne weiteres behauptet, nicht massiv golden, sondern nur mit Gold überzogen war, und man jenes Metall nicht seiner Kostbarkeit als vielmehr seines der Sonne vergleichbaren Glanzes wegen gewählt hatte. Es wird sich freilich nicht in Abrede stellen lassen, daß es in alter Zeit eine Richtung in Israel gab, die einen möglichst einfachen Gottesdienst verlangte. Der Verfasser von Ex. 20, 24 f. würde möglicherweise an der Pracht des salomonischen Tempels Anstoß genommen haben, gegen die sich auch zu Salomo's Zeit und noch späterhin vielfach ein Widerwille regen mochte. Ueberhaupt könnte man vielleicht zweifeln, ob neben jenem Rigorismus von je her ein prunkvollerer Gottesdienst bestanden hatte und alle die Symbole, die den Tempel schmückten, in Israel althergebracht waren. Aber wer diese Fragen verneinen zu müssen glaubt, ist deshalb noch nicht berechtigt, die Ephraimiten, weil sie bei ihrem Abfall von Rehabeam sich auch vom jerusalemischen Tempel trennten und diesen auch späterhin nicht aufgesucht zu haben scheinen, als Vertreter jener altertümlichen Einfachheit oder gar des allein echten Jahvetums anzusehen. Vielmehr glauben wir Hosea und dem deuteronomischen Erzähler des Königsbuchs Recht geben zu müssen,

wenn sie in der Stiftung, resp. Sanctionirung des Stierdienstes einen Abfall von Jahve und den ersten Grund des späteren Verfalls der israelitischen Religion sehen. Denn selbst, wenn die Ephraimiten den salomonischen Tempel als einen heidnischen Sonnentempel betrachtet hätten und, indem sie sich von ihm trennten, Jahve treu gewesen wären, so würde es sich doch noch immerhin fragen, weshalb denn die israelitische Religion in Ephraim, wo man an ihrem echten Wesen festgehalten hätte, zu Grunde gieng, während sie sich in Juda trotz aller fremden Elemente, die durch die Tempelsymbolik eingedrungen waren, immer höher entwickelte und gerade jener Tempel für einen Jesaja eine wesentliche Stütze des Glaubens war. Wenn Duhm diese Thatsache daraus erklären will, daß in Ephraim die immer von neuem eintretenden Umwälzungen der bestehenden Ordnungen jeden Fortschritt unmöglich gemacht hätten, während die Judäer, indem sie der davidischen Dynastie treu blieben, sich eine ruhige Entwicklung sicherten, so könnten diese Bemerkungen, — ganz abgesehen davon, daß Duhm die Bedeutung der legitimen Thronfolge in Juda jeden Falls überschätzt, — was die Religion angeht, ebenso gut zur Erklärung des Gegentheils dienen. Die bloßen Behauptungen, daß die nordisraelitische Religion nicht fortschreiten konnte und wollte, weil man in Ephraim am Alten nur um des Alten selbst willen festgehalten habe, daß Ahia und seine Gesinnungsgenossen nicht bedeutend oder doch nicht einflußreich genug gewesen seien, der Religion den geistigen Zug und den sittlichen Gehalt zu geben, durch den sie sich weiter entwickelt hätte, daß man in Juda dagegen die seitens der Naturreligion drohende Gefahr überwunden habe, beweisen doch nur, daß Duhm die Gründe jener Erscheinung nicht anzugeben weiß. Diese müssen aber nothwendig in der Trennung Ephraims von Juda selbst und vor allem in der Sanctionirung des Stierdienstes gesucht werden. Erhob Jerobeam eine Form der Jahvereligion, über die, wenn wir auch vom 2. Gebot des Dekalogs absehen, man schon 500 Jahre früher in der Stiftung der Jahvelade hinausgestrebt hatte, zur Staatsreligion, so war dieser Rückfall eben ein Abfall und um so schlimmer, als das Stiersymbol der Eigentümlichkeit der israelitischen Gottesvorstellung

keinen Ausdruck gab, sondern auch heidnische Götter vorstellen konnte. Freilich wußten die Ephraimiten ihr Gottesbild von den heidnischen sehr wohl zu unterscheiden; nichtsdestoweniger drückte es doch nur denselben jedes sittlichen Inhalts baren Gedanken von Gott als der furchtbaren unbezwinglichen Naturkraft aus. Als Gegenstand der Andacht gefährdete es den sittlichen Charakter der Gottesvorstellung, zumal wir trotz der apodiktischen Behauptung Duhms (S. 50) doch wol annehmen müssen, daß die große Menge nicht erst seit dem 8. Jahrhundert angefangen habe, Jahve mit seinem Bilde zu identificiren. So konnte die Schranke zwischen dem strengen Jahvetum und der sinnlichen Naturreligion von der Masse des Volkes nur noch durch das mit der Zeit immer unsicherer werdende Gefühl festgehalten werden, so daß kaum fünfzig Jahre später die große Majorität zur phönizischen Baalsreligion abfallen konnte und, als Jehu diese ausgerottet hatte, jener oben beschriebene Synkretismus möglich war.

Im Vergleich damit war die Symbolik des salomonischen Tempels und die in ihm entfaltete Pracht auf jeden Fall höchst ungefährlich. Wären jene Symbole in der That dem Jahvetum ursprünglich fremd gewesen und aus der Naturreligion entlehnt, so hätten sie im jerusalemischen Tempel von selbst ihre Bedeutung verloren. Denn die Andacht richtete sich eben nicht auf sie, sondern auf die im Dunkel des Debirs verborgene Lade, die für die Naturreligion keinen Anknüpfungspunkt bot, so sehr sie auch mit Jahve identificirt werden mochte. In Verbindung mit ihr mußten jene ursprünglich bedeutungsvollen Embleme zu einem an sich zufälligen Schmuck herabsinken. Die Pracht des Gotteshauses mochte die Augen der Andächtigen blenden, sie konnte aber nie die Gottesvorstellung ihres sittlichen Charakters berauben, so lange jenes heilige Geräth, das durch seinen Inhalt immer von neuem an die wahre Natur des Gottes Israels erinnern mußte, den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete.

Noch ein Umstand ist jeden Falls für die Entwicklung der Religion in Juda von großer Wichtigkeit gewesen. Schon Salomo hatte neben dem Jahvetempel auch heidnische in Jerusalem erbaut, über deren Geschichte wir freilich wenig wissen. Nur soviel scheint

mit Sicherheit behauptet werden zu können, daß die heidnischen Culte bis auf Ahas oder gar Manasse hin in den salomonischen Tempel nicht eindrangen, sondern außerhalb desselben gefeiert wurden [1]). Ob dies mehr darin seinen Grund hatte, daß damals in Juda das Bewußtsein von der Verschiedenheit Jahve's von den Götzen bei der Masse des Volkes noch zu mächtig war, oder darin, daß die Priesterschaft des Tempels sich zu den heidnischen Culten nicht hergeben wollte und die Macht besaß, diesen Willen durchzusetzen, ist gleichgültig. Jeden Falls ist es für die Reinheit der Religion von der höchsten Bedeutung gewesen, daß sie öfter die Rivalität des Heidentums dulden mußte. Hier mußte dem ganzen Volke, vor allem aber den Priestern Jahve's, der Gegensatz, der ihren Gott von den Götzen trennte, immer klarer zum Bewußtsein kommen und immer schärfer sich ausprägen.

Fragen wir von hier aus weiter nach dem Verhältnis, in dem der jerusalemische Tempel seit Salomo zu den übrigen Heiligtümern stand, so bedarf die Meinung Duhms, daß Jerusalem bis auf Jesaja nur als Hauptstadt Juda's gegolten habe und erst diesem Propheten ihre religiöse Bedeutung verdanke, kaum einer ernstlichen Widerlegung. Darf man wirklich mit ihm aus dem Buch Amos schließen, daß die Ephraimiten auf ihren Wallfahrten nach Beersaba an Jerusalem vorbeizogen, so beweist das doch nur, daß es Jerobeam in der That gelungen war, durch Sanctionirung des Bilderdienstes die Herzen des Volkes dem alten Centralheiligtum zu entfremden, und der jerusalemische Gottesdienst, wenn er den Ephraimiten nicht behagte, von den Culten in Bethel, Gilgal und Beerseba sehr verschieden sein mußte, und das gewiß nicht zu seinem Nachtheil. Die Pracht des salomonischen Tempels konnte die Ephraimiten, die damals wenigstens für die althergebrachten Eigentümlichkeiten der israelitischen Religion sehr wenig Gefühl hatten, doch unmöglich abstoßen. Daß dieser Tempel aber im 8. Jahrhundert längst der religiöse Mittelpunkt für Juda war,

---

[1]) Die Bemerkung Duhms (S. 49), daß der Tempel in Jerusalem in der ganzen früheren Zeit jeden fremdländischen Cultus in sich habe aufnehmen können, beruht wol auf einem Versehen.

ergibt sich aus den Worten, mit denen das Buch Amos' beginnt: „Auf dem Berge Zion erhebt Jahve seine Donnerstimme gegen Juda und Ephraim“ (Am. 1, 2). Gab es einen Ort, an dem Jahve in der Art gegenwärtig gedacht wurde, so konnten neben ihm die anderen Heiligtümer nur eine untergeordnete Rolle spielen. So war es nicht Jesaja, der Jerusalem zum Ort des Namens Jahve's machte (Jes. 18, 7); als solcher galt die Stadt vielmehr seit langer Zeit. In ihr suchte das judäische Volk den Felsen Israels, wenn es zur Feier der Feste Jahve's [1]) wallfahrtete, wie Jesaja das Kap. 30, 29 so anziehend beschreibt; vgl. Jes. 4, 5. 33, 20. An die einzige Bedeutung, die der Tempel von früher her hatte, knüpfte sich der Glaube des Propheten an seine Unzerstörbarkeit; und es ist bekannt, daß seine Hoffnungen angesichts des drohenden Strafgerichts dieser äußeren Stütze nicht entbehren konnten [2]).

Es wird hienach deutlich sein, daß Duhm die Aenderung, die durch das Verbot des Deuteronomiums, außerhalb Jerusalems zu opfern, herbeigeführt wurde, sehr überschätzt. Wenn die einzelnen, in Juda zerstreuten Heiligtümer, die trotz ihres hohen Alters ebenso wenig mit dem salomonischen wie mit dem silonischen Tempel hatten concurriren können und an denen man bis dahin wol die Neumonde und Localfeste gefeiert hatte, aufgehoben wurden und der Genuß des Fleisches der Hausthiere von jetzt an außerhalb Jerusalems unter denselben Bedingungen freistand, unter denen man von je her das Wildpret verzehrte, so hieß das jeden Falls nicht die Religion für das alltägliche Leben unsichtbar machen, so

---

[1]) Wenn Duhm meint, erst das Deuteronomium habe den ehemaligen Naturfesten eine geschichtliche Bedeutung gegeben, so genügt es dagegen auf die vordeuteronomischen Stellen Ex. 13, 15. 23. 34, 18 hinzuweisen. Daß man übrigens im 8. Jahrhundert nicht nur das Passahfest (Jes. 30, 29; vgl. 31, 5), sondern auch das Laubhüttenfest und zwar selbst in Ephraim auf die Vergangenheit bezog, beweist Hosea 12, 10. Letztere Beziehung findet sich im Pentateuch nur Lev. 23, 42 f.

[2]) Vgl. meine Dissertation, S. 58 ff. Neben der Stelle Jes. 32, 14 ist vor allem auch die lange Aufzählung Kap. 3, 1. 2 zu beachten. Unter all den „Stützen“, die Jahve entfernen will, fehlen die Priester.

wenig, als der Fleischgenuß zum alltäglichen Leben gehörte. Wie aber die Worte Mich. 1, 5 zeigen, galt der Höhendienst schon im 8. Jahrhundert vielen für gleichbedeutend mit Abfall von Jahve. In wie fern diese Beurtheilung berechtigt war, ob auf den Höhen heidnische Culte vorherrschten und der Jahvedienst, der dort übrigens noch 2 Kön. 23 von besonderen und zwar levitischen Priestern verwaltet wurde, einen synkretistischen Charakter angenommen hatte oder ob dieser, was an sich vielleicht wahrscheinlicher ist und auch die Nachricht über die Verehrung der ehernen Schlange (2 Kön. 18, 4) anzudeuten scheint, nur ältere Formen der israelitischen Religion, die mit heidnischen manche Züge theilen mochten und dem jerusalemischen Tempel gegenüber geradezu als heidnisch erschienen, repräsentirte, läßt sich nicht entscheiden. Wenn aber der salomonische Tempel dem besten Theile des judäischen Volkes so seit langer Zeit als der alleinige Ort der Anbetung galt, wenn Amos ihn als die wahre Wohnung des Gottes, der in der ganzen Welt Recht und Gerechtigkeit schafft, betrachtet, wenn das in ihm brennende Altarfeuer für Jesaja Gegenstand des Glaubens sein kann, so werden wir das nicht sowol aus der Pracht seines Baues und dem Glanz Jerusalems noch auch allein aus dem großen Ansehen der Lade Jahve's als vielmehr daraus zu erklären haben, daß die Priesterschaft des jerusalemischen Tempels von je her von einem Geiste beseelt war, wie er sich in den Worten Deut. 33, 8—11 ausdrückt. So ist es gewiß nicht zufällig, wenn wir bei Jesaja, der doch den äußerlichen Cärimoniendienst auf's heftigste bekämpft, unter den „Jüngern Jahve's" den Priester Uria finden; vgl. Jes. 8, 2. 16.

Umgekehrt mußten diejenigen, welche sich ausschließlich zum jerusalemischen Tempel hielten, und vor allem die Tempelpriesterschaft selbst die Aufhebung nicht allein des Götzendienstes, sondern jedes Gottesdienstes außerhalb Jerusalems, auch der Jahvehöhen, die das Eindringen von allerlei Heidentum begünstigten, verlangen. Nur so sind die Reformen Hiskia's, deren Geschichtlichkeit doch wol durch Jes. 36, 7 gesichert ist, verständlich. Ueberhaupt war die völlige Centralisation des Gottesdienstes, zu der schon Mose in der Stiftung der Bundeslade den ersten Schritt gethan hatte,

nach dem salomonischen Tempelbau und der Reichsspaltung nur noch eine Frage der Zeit.

Wir sind weit davon entfernt, die Bedeutung der Thatsache, daß Josia das Deuteronomium zum Staatsgesetz erhob und seit der Zeit statt der lebendigen Tradition ein geschriebenes Gesetzbuch von göttlicher Autorität als die Richtschnur aller bürgerlichen und kirchlichen Verhältnisse galt, zu unterschätzen; nichtsdestoweniger kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Grundgedanken [1]) jenes Buches im wesentlichen uralt waren. So wird die Graf'sche Hypothese in der Ueberspannung, die sie von Duhm erfahren hat, wol kaum auf zahlreichen Beifall rechnen können.

Freilich ist damit für das höhere Alter des Leviticus nur so viel gewonnen, daß die in ihm ausgeprägten Ideen nicht vom Deuteronomium abstammen. Es ist eine andere Frage, ob sie schon vor dem Deuteronomium in einem solchen Grade ausgebildet waren, wie das im Leviticus der Fall ist. Ein stringenter Beweis dafür ist nicht zu führen. Ebenso wenig ist aber das Gegentheil nachzuweisen. Denn wenn ein Gesetzbuch, das ausgesprochenermaßen eine vollständige Cultusordnung geben will, von vielen Dingen redet, über die ein anderes, das jene Absicht eben nicht hat, schweigt, so folgt daraus doch noch nicht, daß das erstere seines reichhaltigeren Inhalts wegen einer späteren Zeit, die den

---

[1]) Als den vierten Grundgedanken des Deuteronomiums bezeichnet Duhm den, daß nur der Stamm Levi zum Priesteramt berechtigt sei. Es ist aber leicht zu sehen, daß der Deuteronomiker das Vorrecht dieses Stammes als selbstverständlich betrachtet und nur das geflissentlich hervorhebt, daß alle Leviten mit den jerusalemischen Priestern gleiche Rechte haben sollen. — Uebrigens möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Worte Deut. 10, 6. 7 offenbar nicht vom Deuteronomiker selbst aufgenommen, sondern Randbemerkung eines alten Lesers (wie auch wol 1, 2) oder Zusatz eines Redactors sind, der sich daran stieß, daß hier allen Leviten עמד לפני יי und שרת את יי gegen עמד לפני אהרן und שרת את אהרן (Num. 3, 6) zugeschrieben wurde, und daran erinnern wollte, daß das Priestertum nach Aarons Tode auf dessen Sohn Eleaser übergegangen sei. Uebrigens müssen die Worte V. 6. 7 wegen ihres theilweisen Widerspruchs mit dem Buche Numeri aus einer anderen Schrift genommen sein.

Gottesdienst weiter ausgebildet hatte, angehören müsse. Ueberhaupt wäre es wünschenswerth, daß die Verfechter der nachexilischen Abfassung des Leviticus einmal näher bestimmten, was sie als von Esra neueingeführt betrachten, und sodann darlegten, welche Bedeutung das von ihm Neugeschaffene für die innere Entwicklung der Religion hatte. Es würde sich dann vielleicht zeigen, daß die Differenz, die zwischen ihnen und den Verteidigern der vorexilischen Abfassung jenes Buches besteht, keineswegs so groß ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Auch wenn man annimmt, daß der Leviticus nach dem Exil geschrieben sei, wird man immer wieder darauf zurückkommen, seinen Stoff im wesentlichen als uralt zu betrachten. Selbst die Frage, was jenen Gesetzen, die man gewöhnlich als rein schematische Constructionen oder bloße pia desideria des Verfassers betrachtet, thatsächlich zu Grunde gelegen habe, möchte sich in diesem Fall nicht viel anders stellen. Daß Reinheit und Heiligkeit und dem entsprechend Lustrationen und Sühnopfer von je her im israelitischen Gottesdienst eine große Rolle gespielt haben, und dieser im Tempel von Jerusalem im wesentlichen die Gestaltung, die im Leviticus vorliegt, gehabt haben muß, wird sich nicht leugnen lassen, wenn auch die gelegentlichen Andeutungen der älteren Prophetenschriften zum Beweise hierfür nicht ausreichen. Wir wüßten deshalb nicht einzusehen, welche wesentlichen Aenderungen die bisherigen Vorstellungen von der inneren Entwicklung der Religion in der Zeit des Mosaismus erleiden müßten, wenn sich diese und jene Einzelheiten als nachexilisch herausstellen sollten. Daß der Leviticus bei der Darstellung der äußeren Religionsgeschichte in der Periode des Mosaismus nur mit Vorsicht benutzt werden dürfe und keinen Falls als der vollgültige Ausdruck der religiösen Anschauungen irgend einer Periode der älteren Zeit angesehen werden könne, unterliegt keinem Zweifel. Es fragt sich übrigens, in wie weit letzteres nicht auch von der Zeit Esra's gelte.

Die Altertümlichkeit des religionsgeschichtlich bedeutsamen Inhalts jener Schrift wird denn auch von manchen Vertretern der Graf'schen Hypothese mehr oder weniger zugestanden; um so entschiedener wird dagegen geleugnet, daß die ältere Zeit die gottes-

dienstlichen Ordnungen auf göttliche Einsetzung zurückgeführt habe. Den älteren Propheten, behauptet man, sei ihr Gegensatz gegen Opfer- und Cärimonienwesen überhaupt in aller Schärfe bewußt. Hätten sie von einem göttlich-mosaischen Ursprung des Cultus auch nur eine Ahnung gehabt, so hätte ihre Polemik gegen denselben einen ganz anderen Charakter annehmen müssen. Ebenso wenig finde sich eine Spur davon, daß Priester und Volk sich hierin den Propheten gegenüber auf ein göttliches Gesetz, das Opfer verlange, berufen hätten. Nach dem Früheren werden wir nun aber das Vorhandensein von Cultusvorschriften, die göttliche Autorität für sich in Anspruch nehmen, a priori behaupten müssen. Gab es in Israel, was wol kein Vernünftiger bezweifeln wird, von je her einen regelmäßigen Gottesdienst und einen besonderen Priesterstand, der für seine Existenz auf die Opfergaben angewiesen war, so hat es auch stets, wenn auch anfangs nur herkömmlich feststehende Regeln gegeben, nach denen die Einkünfte und Rechte der Priester bestimmt wurden. Wenn ferner die priesterliche Thora, wie wir oben sehen, das Recht jedes Einzelnen direct aus dem Willen Jahve's ableitete, dann führte sie sicherlich auch das Recht des Priesterstandes und damit den Opferdienst überhaupt ebendarauf zurück. Ebenso mußte es sich nothwendigerweise mit den observanzmäßig feststehenden Grundsätzen betreffend Reinheit und Heiligkeit verhalten, wie das der Deuteronomiker als bekannt voraussetzt (Deut. 24, 8). Natürlich beruhte der Cultus auch so zunächst nur auf Gewohnheit und „Menschengebot"; auf die göttliche Autorität mußte aber in allen streitigen Fällen zurückgegriffen werden und nothwendigerweise auch dann, wenn die Propheten den Opferdienst überhaupt im Namen Jahve's verdammten. Macht nun die Polemik der Propheten gegen den Cärimoniendienst ihrer Zeitgenossen keineswegs den Eindruck, als ob sie irgend einen derartigen Einwurf seitens der Priester oder des Volkes erwarteten, so werden wir schon von hier aus in die Richtigkeit der von vielen Seiten mit so großer Zuversichtlichkeit aufgestellten Behauptung, die Propheten verwürfen den Cärimoniendienst als solchen, Zweifel setzen.

In der That ist es nicht schwierig, die völlige Grundlosigkeit [illegible] Meinung darzuthun. Daß zunächst Hosea den Opferdienst

an sich nicht verwirft, liegt auf der Hand und wird auch von Duhm zugegeben. Wenn dieser Prophet einmal im Zorn sagt, Jahve liebe Gerechtigkeit, nicht Schlachtopfer, so fügt er sofort mildernd hinzu, Gott ziehe die wahre Erkenntniß den Brandopfern vor (6, 6). Jahve kümmert sich nämlich um die Opfer der Ephraimiten nur deshalb nicht, weil er des ihm innerlich entfremdeten Volkes ledig ist (5, 6), wie umgekehrt die Beziehung zwischen ihm und Israel ohne Opferdienst nicht bestehen kann (3, 4. 5). So kann Hosea einmal sogar stillschweigend zugeben, daß Jahve auch jetzt, wo er doch nach Kap. 5, 6 von den Ephraimiten nichts wissen will, an ihren Opfern Wohlgefallen habe (9, 4). Diese Aeußerungen fallen um so mehr in's Gewicht, als der Mittelpunkt oder vielmehr Gegenstand des ephraimitischen Gottesdienstes jenes Stierbild ist, das Jahve mit Abscheu von sich stößt (8, 5). — Nicht anders liegt die Sache bei Jesaja. So heftig er den leeren Cärimoniendienst des großen Haufens bekämpft, so tritt doch auch bei ihm deutlich genug hervor, daß er dabei lediglich die Persönlichkeit der Opfernden im Auge hat, deren Religiosität eben nur in der äußerlichen Theilnahme am Gottesdienst besteht. Jahve mag den Opferdienst der Menge schon deshalb nicht, weil er nicht auf innerlicher Frömmigkeit, sondern lediglich auf den Weisungen, die sie von Menschen empfangen hat, beruht und rein äußerlich erlernt ist (29, 13). Noch mehr muß er ihm aber dann verhaßt sein, wenn es eine Brut von Missethätern ist, die immer wieder mit zahllosen Opfern vor ihn kommt (1, 10 ff.). Dies Treiben verabscheut Jahve, die Neumonde und Feiertage sind ihm eine Last, die er nicht länger tragen will, denn Frevel und Festfeier paßt nicht zusammen (1, 13 f.). Die letzteren Worte würden allein schon beweisen, daß Jesaja weit davon entfernt ist, den Cultus abschaffen zu wollen. Die ganze Art, in der er Jerusalem in der höchsten Begeisterung „die Stadt unserer Feste“ nennt (33, 20), und Kap. 30, 29 so sympathisch von den Zügen des zum Felsen Israels wallfahrenden Volkes redet, zeigt dasselbe; vgl. Kap. 4, 5. Ebenso unrichtig wäre es, wenn man aus Kap. 1, 12 herleiten wollte, Jesaja wolle die Opfer aus dem Gottesdienst entfernt wissen. Wir wollen uns dem gegenüber nicht auf das von vielen

Seiten angefochtene Orakel Kap. 19, 19 ff., auch nicht auf die Stellen Kap. 18, 7. 23, 18 berufen. Von vorn herein muß diese Meinung aber deshalb befremdlich erscheinen, weil die ganze Zukunftshoffnung des Propheten am Tempel hängt, der doch zunächst Opferstätte ist. Als solche betrachtet Jesaja ihn in der That (29, 1). Nicht nur versetzt er den Altar auch in das himmlische Heiligthum (6, 6), sondern in dem in Jerusalem brennendeu Altarfeuer sieht er eine Garantie der göttlichen Gnade (31, 9). Es bedarf endlich keines Beweises, daß der Prophet, der Kap. 1, 13 von einer מנחת־שוא spricht, umgekehrt ein Gott wohlgefälliges Speisopfer anerkennt. Von hier aus muß uns die große Heftigkeit, mit der Jesaja den äußerlichen Gottesdienst seiner Zeitgenossen angreift, in einem ganz anderen Lichte erscheinen. Sie ist nur dann begreiflich, wenn dem Propheten die gottesdienstlichen Formen heilig sind und er gegen ihre Entweihung durch ein unverständiges und gottloses Geschlecht ankämpft. Neben dieser Erklärung könnte nur noch die andere in Frage kommen, daß der Prophet den Opferdienst an sich für heidnisch hielte. Daß dies bei Jesaja nicht zutrifft, steht nach dem Früheren fest; es fragt sich, ob wir die Aeußerungen des Amos anders zu beurtheilen haben. Schon früher wurde bemerkt, daß dieser Prophet bei seiner Polemik gegen den ephraimitischen Cultus zugleich das Stierbild im Auge hat, in dem er den letzten Grund alles Verderbens in Israel sieht. Als Judäer muß er deshalb den nordisraelitischen Gottesdienst als solchen und unter allen Umständen verdammen, während Hosea seine ephraimitische Abstammung auch dadurch verräth, daß er sich von dem vaterländischen Cultus nicht ganz losmachen kann, obwol er ihn öfter mit dem Götzendienst auf Eine Linie stellt. Doch findet sich auch bei Amos eine Stelle, an der er den Cärimoniendienst der Ephraimiten abgesehen von seiner äußeren Einrichtung angreift. Jahve haßt und verabscheut ihre Feste; hat an ihren Opfern kein Wohlgefallen; die Lieder, die im Tempel zu Bethel zu seiner Ehre erschallen, sind für seine Ohren ein unheiliger Lärm. Gerechtigkeit [illegible] verlangt er; nud wie sehr es im Grunde hierauf allein [illegible] zeigt Amos an dem Beispiel der Väter in der Zeit der

Wüstenzuges, an denen Jahve Wohlgefallen hatte, obwol sie ihm 40 Jahre lang nicht opferten (5, 21—25). Bei der Betrachtung dieser Stelle ist so viel von vorn herein klar, daß Amos den Cultus nicht als etwas mehr oder weniger gleichgültiges betrachtet. Vielmehr stehen wir auch hier vor der Alternative — entweder verabscheut Jahve jeden Cultus, selbst die Loblieder, die ihn preisen, als heidnisch, — oder er legt auf den Cultus an sich Werth, so daß seine Entheiligung den göttlichen Zorn auf's heftigste erregt. Amos stellt hier Gerechtigkeit und Gottesdienst ganz wie Jesaja (1, 10 ff. 16 ff.) auf's schroffste einander gegenüber, so daß man jener Alternative auf keine Art ausweichen kann. Sollen wir nun Amos im Gegensatz zu Jesaja die Meinung zutrauen, daß jeder Cultus heidnisch sei? War das Religionsideal, das ihm vorschwebte, wirklich, wie Duhm (S. 123) meint, ein Zustand, in dem jeder thut, was recht ist, ohne irgendwie, weder für sich allein, noch in Verbindung mit andern, seiner Beziehung zu Jahve einen Ausdruck zu geben und zwar nicht einmal in einem Liede? In diesem Fall würden wir aber doch wol erwarten, daß der Prophet diese unerhörte Ansicht etwas deutlicher und nicht so gelegentlich ausgesprochen hätte. Denn Jahve sagt nicht: ich hasse Feste, Opfer und Lieder, sondern: eure Feste und eure Opfer. Ferner hätte Amos dann über den Tempel von Jerusalem, den er Kap. 1, 2 doch offenbar so absichtlich als die wahre Wohnung Jahve's den Heiligtümern des Nordreichs gegenüberstellt, ein ebenso verdammendes Urtheil fällen müssen wie über diese. Auch darf man sich für diese Ansicht nicht darauf berufen, daß Amos die Zeit des Wüstenzuges, in der nicht geopfert wurde, als das goldene Zeitalter der Religion hinstelle. Denn diese Bemerkung des Propheten, für die er sichtlich auf allseitige Zustimmung rechnen konnte, beruht offenbar nicht auf einer geschichtlichen Erinnerung der Art, daß die israelitische Religion bis zur Ankunft in Canaan keine Opfer gekannt habe, als vielmehr auf der dem gesunden Menschenverstande einleuchtenden Ueberlegung, daß man in der Wüste, wo man vom Manna leben mußte, jeden Falls keine Fleischopfer darbrachte. Sagt Amos also, daß die Wechselbeziehung Jahve's und Israels damals von der besten Art gewesen sei, obwol das Volk nicht opferte, so hat die

Tendenz dieses Hinweises ihre Grenze daran, daß man in jener Zeit nicht opfern konnte. Der Cultus macht nicht das Wesen der Religion aus, im Nothfall kann er sogar fehlen. Diese Behauptung schließt keineswegs aus, daß Amos den Cultus heilig hält. Vielmehr wird jeder, dem die gottesdienstlichen Formen theuer sind, dasselbe behaupten müssen, sobald er durch die Erfahrung gezwungen ist, den Optimismus jener kindlichen Frömmigkeit, der sich an manchen Stellen des Alten Testamentes ausspricht, aufzugeben. Denn eben nur dann kann und muß der Gottesdienst auf die Dauer entweiht werden, wenn er mehr oder weniger mit der Religion identificirt wird. Wir glauben also aus der Heftigkeit, mit der Amos den eifrigen Cärimoniendienst eines gottlosen Volkes bekämpft, schließen zu müssen, daß auch er die althergebrachten Formen des Cultus als solche hochhält. — Micha endlich redet nur einmal bei Gelegenheit jenes Rechtsstreites, den er Kap. 6 Jahve gegen Israel erheben läßt, vom Opferdienst. Das Volk, durch die Aufzählung der Wohlthaten, die Jahve ihm von je her erwiesen hat, beschämt, gesteht sein Unrecht ein, das zu sühnen es sich zu den ungeheuerlichsten Opferleistungen erbietet. Es will tausend Widder, ja selbst den erstgebornen Sohn hingeben. Wenn nun aber Micha einer so niedrigen Auffassung gegenüber an die bekannte Thatsache, daß Jahve nur Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Demut vor Gott verlange, erinnert, so kann man den Schluß, dieser Prophet wolle von Opfern überhaupt nichts wissen, nur als Consequenzmacherei bezeichnen.

Eine andere Frage ist freilich die, ob die Propheten den Opferdienst lediglich als freiwilligen Ausdruck der Frömmigkeit, nicht aber als Gegenstand objectiver göttlicher Gebote ansehen. In der That scheint die Art ihrer Polemik die letztere Annahme von vorn herein auszuschließen. Nur eine Aeußerung Jesaja's könnte vielleicht dafür geltend gemacht werden. Die Worte Kap. 1, 12: „wenn ihr kommt, vor mir zu erscheinen — wer verlangt das von euch, meine Vorhöfe zu zerstampfen?" — möchten erst dann recht verständlich sein, wenn Jesaja zugibt, daß der Opferdienst innerhalb gewisser Grenzen von Jahve verlangt werde. Doch wenn wir auch von dieser zweifelhaften Stelle absehen, so hat die Po-

lemik eines Jesaja gegen den leeren Cärimoniendienst seiner Zeit gewiß nicht den Sinn, daß, so lange das Volk in seiner jetzigen Gottlosigkeit verharre, die Feste nicht gefeiert, die Abgaben an das Heiligtum nicht mehr entrichtet, die priesterlichen Vorschriften über rein und unrein nicht mehr beobachtet, das Schlachtthier nicht mehr als Dankopfer, sondern עַל הַדָּם verzehrt und das Altarfeuer im Tempel ausgelöscht werden solle. Auch Micha hat auf keinen Fall diese Dinge im Auge, wenn er sagt, Jahve verlange nur Gerechtigkeit (6, 8). Vielmehr ist der Zweck der Propheten lediglich der, auf diese eine Bedingung aufmerksam zu machen, unter der allein Jahve am Gottesdienst Wohlgefallen haben kann. Denn diese Bedingung wurde vom Volke ignorirt, das sich der göttlichen Gunst zu versichern glaubte, wenn es abgesehen von den observanzmäßig feststehenden Leistungen möglichst viele und glänzende Opfergaben darbrachte. Die Frage, ob überhaupt und in wie weit der Opferdienst von Gott geboten sei, hätte nur dann in Betracht kommen können, wenn die Priester oder das Volk die Nothwendigkeit jener Bedingung geleugnet hätten. Geschah das aber nicht — und es findet sich keine Spur davon, daß es geschah —, so zeigt sich hier wiederum, daß der wahre Wille Jahve's, wie Micha sagt, in der That allgemein bekannt war. Die vielfach geäußerte Meinung, daß die Propheten den Gottesdienst überhaupt nur als directen Ausdruck des religiösen Triebes betrachtet wissen wollten, bedarf hiernach der Berichtigung. Sofern die gottesdienstlichen Einrichtungen herkömmlich feststehen, kommen sie nur in so weit in Betracht, als die Wechselbeziehung Jahve's und Israels, die sich in ihnen objectiv ausdrückt, durch das Gesamtverhalten des Volkes getrübt und gefährdet ist. Sofern freilich der Gottesdienst auf den freien Willen der Einzelnen beruht, soll er nur als Aeußerung der innerlichen Frömmigkeit gelten.

Wir wüßten sonach nicht, was sich auf Grund der älteren Prophetenschriften gegen eine frühere Abfassung des Leviticus einwenden ließe. Gewiß galt er im 8. Jahrhundert nicht als die Norm des Gottesdienstes, der vielmehr auf Ueberlieferung und Menschengebot beruhte. Daß er aber damals noch nicht vorhanden war, folgt aus dieser Thatsache keineswegs. Selbst wenn die Pro-

pheten die göttliche Einsetzung des Cultus leugneten, so würde das gegen den Leviticus nicht viel mehr beweisen, als gegen Ex. 13. 20—23. 34. Am wenigsten sollte man sich auf die Worte Amos Kap. 5, 25 berufen. Der Leviticus setzt freilich im allgemeinen einen ununterbrochenen Opferdienst für die Zeit des Wüstenzuges voraus, erzählt an einzelnen Stellen sogar geradezu von Opferfeiern; doch ist auch er sich wohlbewußt, daß ein regelmäßiger Opferdienst des ganzen Volkes in der Wüste unmöglich war (Num. 15). Auf keinen Fall hätte die Bekanntschaft mit ihm den Propheten Amos von jener unbestreitbar richtigen Behauptung abhalten müssen.

Die Resultate unserer Untersuchung können wir kurz zusammenfassen. Wir waren im Stande, den organischen Zusammenhang, in dem die Propheten des 8. Jahrhunderts mit der Vergangenheit stehen, auf allen Punkten nachzuweisen. Der Grundgedanke, von dem sie ausgehen, zeigte sich als uralt; er hatte eine lange Entwicklung durchgemacht, als Amos auftrat. Auch die Stützpunkte dieser Entwicklung blieben uns nicht verborgen. Wir sahen keinen Grund, der vergangenen Zeit den Namen einer mosaischen Periode abzusprechen; wir nahmen für sie in gewissem Sinne auch den Charakter der Gesetzlichkeit in Anspruch. Freilich wird es uns wol nie gelingen, die innere Entwicklungsgeschichte der Religion von Mose bis auf Amos im einzelnen genauer zu verfolgen. Sind wir vielleicht auch im Stande, die äußere Religionsgeschichte jener Zeiten in ihren Grundzügen darzustellen, so gestattet die Art unserer Quellen uns nicht, die Grundgedanken des Jahvetums in ihrem Fortschritt während dieser Periode zu begleiten. Die alttestamentliche Theologie wird sich deshalb wesentlich damit begnügen müssen, die den älteren Propheten vorhergehende Entwicklung in einem ruhenden Bilde zu beschreiben. Es bedarf aber keines Beweises, daß eine Untersuchung nach dem von Amos und Hosea vorausgesetzten Zustande der Religion nicht nur für sich einem historischen Interesse dient, sondern auch zu einem richtigen Verständniß der prophetischen“ Periode absolut nothwendig ist. Aus dem Obigen [illegible] geworden sein, daß ein Hosea, Jesaja, Jeremia, ja

die ganze Entwicklung von Amos bis auf Esra in einem falschen Lichte erscheinen muß, sobald die Voraussetzungen der älteren Propheten ignorirt werden.

Bei der Behandlung der prophetischen Periode steht uns dagegen eine Anzahl von Schriften zu Gebote, die sich in fast ununterbrochener Reihenfolge über einen Zeitraum von mehr als 300 Jahren vertheilen. Wir sind im Stande, nicht nur ihre Abfassungszeit, sondern auch die Individualität ihrer Verfasser, in denen wir die vorzüglichsten Träger des religiösen Gedankens zu sehen haben, näher zu bestimmen. Hat die israelitische Religion, was kein Verständiger leugnen wird, während dieses für die christliche Theologie wichtigsten Zeitraums eine innere Entwicklung durchgemacht, so muß dieselbe sich hier an den einzelnen Schriften aufzeigen lassen. Diesen Versuch hat Duhm von neuem unternommen. Indem er die Religionsauffassung jedes einzelnen Propheten reconstruirt, sucht er zu zeigen, wie die alttestamentliche Religion zuerst in stetigem Fortschritt auf das Neue Testament hinstrebte, wie diese Entwicklung dann aber mit innerer Nothwendigkeit im Judentum ihren vorläufigen Abschluß finden mußte. Die von Duhm befolgte Methode, den Gedankenkreis jedes Propheten gesondert darzustellen, ist zwar nicht das letzte Ziel, das die alttestamentliche Theologie anzustreben hätte; nichtsdestoweniger bildet eine solche Behandlung der einzelnen Prophetenschriften die erste Vorbedingung zu einer richtigen Darstellung der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Die innere Entwicklung, in der die letztere verläuft, kann ja unmöglich begriffen werden, wenn man sich damit begnügt, die treibenden Ideen in schematischer Ordnung abzuhandeln, so gewiß als eine innere Entwicklung nur dadurch zu Stande kommt, daß verschiedene Ideen nach einander die Führung übernehmen. Wir wollen nicht behaupten, daß man sich der Nothwendigkeit dieser Vorbedingung bisher nicht bewußt gewesen wäre oder sie mehr oder weniger außer Acht gelassen hätte; doch ist es Duhms Verdienst, sie von neuem in aller Schärfe präcisirt zu haben. So sehr daher auch eine gewisse doctrinäre Manier und das Streben, aus jeder prophetischen Schrift ein geschlossenes System zu gewinnen und die einzelnen Propheten auf allen Punkten

zu einander in Beziehung zu setzen, die Richtigkeit seiner Resultate beeinträchtigt haben mögen, kein unbefangener Leser wird das geistvoll und scharfsinnig geschriebene Buch ohne lebhaften Dank gegen seinen Verfasser aus der Hand legen.

2.

Zur Bonifaciusfrage.

Von

Superint. Lic. Th. Förster [1]).

Zerstörung von Illusionen und Berichtigung falsch gezeichneter Geschichtsbilder ist mit der geschichtlichen Forschung untrennbar verbunden, und wenn es dem römischen Historiker gestattet ist, in der Auswahl seiner Quellen weniger bedenklich zu sein und zu Gunsten der überlieferten und fest eingewurzelten Traditionen gegentheilige Zeugnisse zu ignoriren und die Legende über die nackte Thatsache zu stellen, so wird der protestantische Forscher, auch wenn es ihm keine Freude ist, rücksichtslos die Wahrheit seiner Ergebnisse zu vertreten und ein treues, ungeschmeicheltes Bild aus seinen Quellen zu construiren, sich vor solcher Arbeit der Säuberung und Sichtung nicht scheuen, auch wenn dabei manche alte und ehrwürdige Reliquie sich als werthlos, manches sorgfältig behütete Kleinod sich als unecht erweisen sollte und manchem Heiligenbild der Heiligenschein genommen werden müßte, den es seit Jahrhunderten unbeanstandet getragen. Auch daß bei diesem Säuberungsgeschäft viel Staub aufgestört und manches Gemüth aus seiner behaglichen Ruhe gerissen wird, darf ihn nicht anfechten, wenn nur Ordnung und Klarheit nachher seine Mühe belohnt. Daß aber durch Tilgung des

---

1) Mit besonderer Berücksichtigung von Ebrard, Die iro-schottische Missionskirche des 6., 7., 8. Jahrhunderts (Gütersloh 1873), und A. Werner, Bonifacius, der Apostel der Deutschen (Leipzig 1875).

Sagenhaften, Legendarischen und Romantischen die Geschichte ihres Zaubers und Reizes beraubt werde, ist nicht zu befürchten, denn gerade die unverstellte Wahrheit ohne alle Zuthat bietet dem Betrachter den reichsten Genuß und erzielt die nachhaltigste Wirkung. Wie es Hase gelungen ist, nach Hinwegschaffung alles geschichtlich nicht Erweisbaren von seinem Franz von Assisi und bei der Darstellung seines Helden in seiner völligen Naivetät, gerade dadurch ihn als „welthistorische Persönlichkeit und wunderbare Creatur Gottes“ zu erweisen, so wird es sich bei jeder gewissenhaften Forschung bewähren. Sollte aber von aller Herrlichkeit und allem Glanz, den die Jahrhunderte um ein Menschenbild gewoben haben, am Lichte der kritischen Forschung nichts übrig bleiben, — dann mag es fallen, und man muß den Muth haben, den Irrtum der Jahrhunderte ehrlich einzugestehen. Es will uns scheinen, als habe die evangelische Kirche, dem Sinn für das Ueberlieferte allzu sehr nachgebend, in dieser Beziehung manchen Fehler wieder gut zu machen, und als sei es an der Zeit, manche gepriesene Heiligengestalt nach evangelischem Maßstab zu prüfen, ob ihr Glanz probehaltig, und der Goldgrund, auf dem sie gemalt sind, echt ist; und es dürfte sich bei mehr als Einem herausstellen, daß er wol nach römischem Urtheil in die Reihen der „Heiligen“ oder „Seligen“ zu rechnen ist, in der Zahl der von der evangelischen Kirche Hochgehaltenen aber keine Stelle finden kann.

Es ist bekannt, daß von einer derartigen Berichtigung früherer ungeschichtlicher Auffassungen derjenige „Heilige“ sehr empfindlich getroffen worden ist, welcher früher einer ganz besonderen Verehrung und allseitigen Anerkennung auch in der evangelischen Kirche sich erfreute, und der als „Apostel der Deutschen“, als „Wohlthäter“ seinen heimischen Namen Winfrid mit dem Ehrennamen Bonifacius vertauschen durfte. Nicht nur die römischen Historiker, wie du Pin (VI, 90 ff.), Gfrörer (III. Band), Seiters (Bonifacius, der Apostel der Deutschen) u. a. glorificiren seine Wirksamkeit und sehen in ihm einen Stern erster Größe, oft ohne recht zu wissen, wie viel ihm gerade Rom verdankt, auch in der protestantischen Geschichtsschreibung war es hergebracht, seine Verdienste als unermeßlich darzustellen und das an seinem Charakter-

bild und Wirken Verdächtige mit großer Schonung zuzudecken und zu entschuldigen. Die Vorstellung von Winfrid als einer apostolischen Erscheinung mit dem Herzen voll glühenden Missionseifers, der die Heiden Deutschlands durch die Lauterkeit seines Wandels und die Gewalt seiner Rede bezwingt und durch seinen festen Charakter der Kirche Deutschlands ihr Gepräge gibt — eine Vorstellung, die durch Gustav Freytags Ahnenbilder neuerdings noch eine nicht zu unterschätzende populäre Verbreitung gewonnen hat —, war so ziemlich allgemein; und die auch früher geltend gemachten Bedenken gegen die allzu sehr hervortretende Abhängigkeit von Rom, der Bonifacius bei seinen Missionszügen sich hingegeben habe, pflegte etwas eilig mit dem Umstand entschuldigt zu werden, solches sei unter den damaligen Verhältnissen geschichtliche Nothwendigkeit gewesen. Rettberg hat allerdings in seiner verdienstlichen und gründlichen Arbeit (Kirchengesch. Deutschlands, 2 Bde., 1846. 48) die Bahnen bezeichnet, die zur unbefangenen Würdigung des Mannes betreten werden müssen, und seine Bedeutung in objectiver Weise an's Licht zu stellen gesucht; doch offenbart sich auch hier noch die Neigung, die traditionellen Anschauungen zu verteidigen und seine Verdienste um Deutschland in einem möglichst günstigen Lichte anzusehen, während der altbrittischen Mission keineswegs die Beachtung geschenkt wird, welche ihr nach dem Umfang dieses eingehenden, wissenschaftlichen Werks gebürt. Auch ist zu bedauern, daß die von Rettberg gegebenen Winke nicht genügend beachtet wurden, und daß man vielfach ausschließlich zu den getrübten Darstellungen der römischen Ueberlieferung zurückkehrte. So trägt Kurz kein Bedenken, das Bild Winfrids ganz nach des ältesten Biographen Wilibald Darstellung nachzuzeichnen, und ignorirt gänzlich die beachtenswerthen Fingerzeige, welche auf die Existenz der altbrittischen Kirche und den gegen diese von Seiten Winfrids geführten Kampf hindeuteten, obschon doch offenbar gerade die Kenntnis dieses Kampfes zur Beurtheilung der Stellung jenes Mannes unerläßlich ist. Auch Klose geht auf diese Frage nicht näher ein und sein in der Realencyklopädie befindlicher Artikel, der durch die neueren Resultate überholt ist, lehnt sich zu sehr an die herkömmlichen Urtheile an. Eingehender und kritischer beleuchtet Neander die

Wirksamkeit und Zielpunkte des deutschen Missionars, kommt aber doch auch zu dem Resultat, daß bei der Lage der Verhältnisse ein Anschluß an Rom, wie jener ihn herbeiführte, geboten erscheinen mußte; während die andern brittischen Missionare schwerlich den Grund zu einem dauernden Kirchengebäude hätten legen können, habe Bonifaz vom Standpunkt seiner christlichen Ueberzeugung aus nicht anders handeln können, und die Völker hätten erst durch ein gesetzliches Christentum zur Mündigkeit der evangelischen Freiheit erzogen werden müssen. Er sowol als Gieseler, welcher die ängstliche Abhängigkeit von Rom und den gesetzlichen Geist seines Wirkens misbilligt und die Ueberschätzung seiner Arbeit wohlweislich zurückweist, läßt dem Charakter desselben volle Anerkennung widerfahren, und es bildete sich sonach als wissenschaftliches Ergebnis die Ansicht heraus, daß Winfrids Werk, wenn auch nicht immer richtig und den Grundsätzen des Evangeliums entsprechend, doch aus reinen Motiven hervorgegangen, daß die deutsche Kirche, von ihm fest organisirt, in eine nach damaligen Umständen nicht zu vermeidende Abhängigkeit gebracht sei, und daß, was er etwa gefehlt habe, durch seinen edlen Eifer und die Lauterkeit seiner Absicht entschuldigt werden müsse. Heber, dessen „Vorkarolingische christliche Glaubenshelden am Rhein“ allerdings noch sehr der kritischen Sichtung bedürfen, hat doch in verdienstlicher Weise, wenn auch nur vorübergehend, das Wirken des Bonifaz kritisch beleuchtet und das Bedenkliche seines Charakters wenigstens andeutend hervorgehoben, zugleich auch dem Werke der altbrittischen Missionare eine gerechte Würdigung zu Theil werden lassen. Tiefer eingreifend aber waren für diese Frage die zuerst in der Zeitschrift für hist. Theol. 1862 und 1863 veröffentlichten Aufsätze über die culdeische Kirche von Ebrard, welcher vor kurzem dieselben neubearbeitet und bereichert als selbständiges Werk erscheinen ließ: „Die iro-schottische Missionskirche des 6., 7., 8. Jahrhunderts“ (Gütersloh 1873). Nicht als ob manches in dieser Darstellung nicht auch früher schon vorgebracht wäre, wie denn z. B. die Zweifel an der Charaktergüte des Bonifaz schon von Chr. Schmidt (Beitr. zur Kirchengesch. des Mittelalters 1796) sehr stark ausgesprochen sind. Aber es fehlte doch hier und anderwärts der genügende geschichtliche Nach-

weis und die Sichtung des Quellenmaterials. Mit einem reichen Maß von Scharfsinn und Combinationsgabe ausgestattet, in den oft sehr entlegenen und schwer zugänglichen Quellen wohl orientirt, von einem wohlthuenden protestantischen Geiste bewegt, hat Ebrard seine schwierige Aufgabe gelöst und eine Leistung geboten, für die ihm die evangelische Kirche zum Dank verpflichtet ist. Nachdem nun neuerdings noch A. Werner (Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Romanisirung von Mitteleuropa; Leipzig, Weigel, 1875) seine Studien über den „Apostel Deutschlands" veröffentlicht und in einer sehr achtungswerthen und sachlich eingehenden Leistung nochmals die Probleme erwogen und die Frage einer Lösung näher zu führen gesucht hat, scheint es angezeigt zu sein, die Bonifaciusfrage, welche hiermit für den protestantischen Historiker vorläufig zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, im kurzen Abriß an der Hand der zwei letztgenannten Erscheinungen zu beleuchten und ein relativ begründetes Urtheil auszusprechen. Wir versuchen dies nach folgenden fünf Gesichtspunkten zu thun: 1) das Christentum in Deutschland vor der römischen Mission; 2) Plan und Ziel des Bonifacius; 3) seine Kirchenpolitik und Stellung zu Rom; 4) sein Verhalten zu den politischen Fragen und den Staatsgewalten; 5) sein Charakterbild und seine Geistesart.

I.

Den Ausführungen Ebrards über Religion und Theologie, Kirchenverfassung und Cönobialwesen der Culdeer wollen wir hier nicht weiter folgen, da sie mit der Bonifaciusfrage in keinem näheren Zusammenhang stehen, und nur bemerken, daß diese gründliche Darstellung, welche ihre Belege nicht bloß aus den Schriften des vorzugsweise evangelisch gerichteten Columban d. J. entnimmt, ein sehr anziehendes und wohlthuendes Bild der Culdeerkirche bietet. Man wird einzelnes angreifen, wird manchen Behauptungen nur den Werth von wahrscheinlichen Conjecturen beimessen können, ohne damit die Quellenmäßigkeit seiner Aufstellungen in Zweifel zu ziehen, durch welche Ebrard der evangelischen Wissenschaft einen nicht gering anzuschlagenden Dienst erwiesen hat. Die in diesem Gebiet weiterarbeitenden nachfolgenden Forscher, wie auch Werner,

finden durch diese Untersuchungen die Wege geebnet und ihre Mühen wesentlich erleichtert, nachdem ihnen in so lichtvoller Weise Bahn gebrochen ist; doch ist es dem Nachfolgenden, der das Errungene bereits aus einer gewissen Perspective überschaut, auch leicht gemacht, gewisse Unebenheiten zu erkennen, die dem in der mühevollen Pfadfindung begriffenen Bahnbrecher leichter entgehen. So sieht sich auch Werner veranlaßt, in verschiedenen Punkten seine Abweichungen von Ebrards Resultaten geltend zu machen, obschon er die ihm gebotenen Anregungen und Aufschlüsse selbst nicht in Abrede stellt und vielfach die Richtigkeit der Ebrard'schen Aufstellungen bestätigt; und wir werden nicht umhin können, ihm bei einigen Differenzpunkten beizutreten, in denen vielleicht auch jener sich zu einigen Concessionen bereit erklären wird, während wir ihm im übrigen das Verdienst um diesen Zweig der Missionsgeschichte in keiner Weise bestreiten.

Daß eine über Großbritannien und große Strecken Frankreichs wie Deutschlands verbreitete romfreie, originell entwickelte, evangelisch geartete Kirche bestand, ehe Rom daran dachte, seine Missionare nordwärts zu entsenden, ist eine Thatsache, die merkwürdigerweise bisher vielfach ignorirt worden ist, deren Tragweite aber doch niemand übersehen sollte, da ja auch u. a. das Werk Winfrids erst aus diesem Umstand seine eigentümliche Beleuchtung erhält. Man wird über das Mehr oder Minder der „evangelischen" Qualität in der Culdeerkirche streiten, vielleicht zugeben, daß die Neigung des Verfassers für seine iro-schottische Missionskirche ihn verleitet hat, diese evangelischen Momente stärker ausgeprägt zu finden, als es möglicherweise der Fall war, — dieser Charakter selbst war doch unleugbar vorhanden und wird durch achtungswerthe Zeugnisse bestätigt. Abgesehen von der Osterfeierdifferenz, welche durch Ebrard in sehr einleuchtender Weise dargestellt ist, für uns aber nur als Instanz für den altchristlichen Ursprung jener Kirche Bedeutung hat, war die culdeische Kirche mit einem Zug apostolischer Einfachheit ausgestattet, hielt sich ferner von dem äußern Mechanismus des christlichen Lebens und den hierarchischen Verfassungsidealen, erfreute sich eines schlichten, nur mit einfachen Cärimonien ausgestatteten Cultus und einer ernsten sittlichen

Lebensgestaltung, welche in der heiligen Schrift ihre völlig ausreichende Norm erkannte. Eine so apostolisch geartete Erscheinung wie die des heiligen Patrik war wohl im Stande, der kirchlichen Gemeinschaft, die er gründete, ihr besonderes Gepräge zu geben, und macht es völlig einleuchtend, daß es nicht der römischen Gegenmission bedurfte, um den occidentalischen Ländern die Segnungen des Christentums zu bringen, daß diese römische Mission vielmehr nur auf den Trümmern des originalen nationalen Christentums ihre Siege feiern konnte. Die damals bereits in die römische Kirche eingedrungene Abstumpfung und Verhüllung der apostolischen Wahrheit, wie sie sich im Verbot der Priesterehe, in dem Eindringen des Heiligencultus und Reliquiendienstes, in dem Aufkommen einer das Heil vermittelnden Hierarchie und dem Beginn der Centralisationspolitik des römischen Papsttums zeigt, fand daher auch in der Culdeerkirche keinen Boden. Werner will Ebrards Ausdruck „evangelisch" in Bezug auf diese Kirchengemeinschaft nicht gelten lassen, kann aber doch nicht umhin, ihm in der Sache im wesentlichen Recht zu geben, da er zugesteht, daß das Schriftstudium hochgehalten worden, das Abendmahl in beiderlei Gestalt gefeiert und nicht als Meßopfer angesehen, Heiligen- und Reliquiendienst ausgeschlossen sei, daß auch der Begriff der Hierarchie keine Ausbildung erfahren, und die Auffassung des kirchlichen Amts im römischen Sinne gefehlt habe, daß überhaupt die britische Kirche gegenüber dem römischen Heilsmechanismus eine geistigere und edlere Richtung repräsentire, und daß unleugbar eine große geistige und moralische Kraft in ihr war. Dies alles möchte doch die Berechtigung begründen, von einem evangelischen Charakter zu reden, eine Berechtigung, welche J. P. Müllers, des holländischen Biographen Winfrids, (Amsterdam 1869—70) ziemlich billige Einwendungen nicht entkräften werden [1]). Daß auch Rettberg der culdeischen

[1]) Wir werden im Folgenden diesem Buche, welches den römischen Quellen allzu gläubig folgt und dem culdeischen Kirchenwesen in keiner Weise gerecht wird, keine weitere Berücksichtigung schenken, glauben auch, daß Werner durch seine häufigen, meist polemischen Bezugnahmen ihm eine größere Bedeutung beigelegt hat, als ihm zukommt.

Kirche nicht gerecht wird, wurde schon oben angedeutet; er sieht das Wesentliche dieser altbrittischen Form fast nur in etwas negativem, in der Unkenntnis der Neuerungen, die der übrige Occident unter Roms Einfluß angenommen hatte, und die den Britten wegen ihrer Abgeschnittenheit verborgen blieben. Man kann sich damit einverstanden erklären, wenn es eine Unkenntnis der unter Roms Einfluß eingeschlichenen Misbräuche und Verirrungen bedeuten soll, welche zugleich als bewußtes Fernhalten derselben, also als etwas sehr positives gedacht werden muß. Aber sicherlich reicht es nicht aus, wenn Rettberg nur von „Einflüssen“ der brittischen Kirche auf den Continent redet, da nachweislich diese brittische Kirche das Festland nicht bloß beeinflußt, sondern sich in einer Weise daselbst ausgebreitet hat, daß eher von Colonisationen geredet werden sollte. Diesen Nachweis zu führen, hat Ebrard mit großem Fleiß und sorgfältiger, im ganzen auch objectiver Quellenkritik unternommen, und als Resultat seiner Untersuchung, der ein besonnenes wissenschaftliches Urtheil zustimmen kann — wie denn auch Werner es im wesentlichen thut —, darf dies aufgestellt werden, daß nicht bloß, wie es in kirchengeschichtlichen Darstellungen beliebt ist, von einzelnen irischen oder schottischen Missionaren geredet werden darf, die auf das Festland kamen, um dort sporadisch das Evangelium zu verkünden, und wol gar in demselben Verhältnis zu Rom standen, wie andere Sendboten, sondern, daß eine brittische Kirchengemeinschaft bestand, eine Diaspora von Klöstern und Klostergemeinden und von ihnen abhängiger, von culdeischen Bischöfen regierter Sprengel, die unter der Oberleitung des Klosters Jowa (Hy) standen.

So war es Fridolt, der mit brittischen Genossen um 500 nach dem westgothischen Aquitanien (Poitiers) kam, den dortigen Bischof samt der Einwohnerschaft vom Arianismus zur trinitarischen Rechtgläubigkeit bekehrte und unter Chlodwigs Schutz Klöster und Kirchen gründete. Später hat in Frankreich um 600 Columba d. J. mit Freunden und Schülern eine erfolgreiche Wirksamkeit entfaltet, deren Umfang und Bedeutung sich aus dem Umstand ermessen läßt, daß innerhalb weiter Gebiete des Reichs keine andere als Culdeerklöster bestanden, welche ihren eigentümlichen Geist treu bewahrten

und in organischer Verbindung mit Jowa blieben. Nicht minder war die culdeische Kirchengemeinschaft am Rhein vom Bodensee bis Lorsch im 7. Jahrhundert in unbestrittener Herrschaft, und im inneren Deutschland war das südliche Thüringen (Main-Franken), Alemannien und Baiern ausschließlich durch Britten bekehrt und kirchlich regiert. Bei der weiten Verzweigung, deren sich diese Kirchengemeinschaft in Schottland, Northumberland, Irland erfreute, repräsentirte dieselbe zu Beginn des 8. Jahrhunderts eine stattliche Macht und behauptete namentlich im Frankenreich als eine romfreie, in ihrer Organisation unabhängige, von den Merowingern begünstigte geistige Potenz einen Einfluß, welchen sie sich durch ihren regen Missionseifer und ihr evangelisches Wirken wohl verdient hatte. Auch Werner hebt den Umstand hervor, daß im fränkischen Klerus große Sympathieen mit den Britten gewaltet habe, und bemerkt dazu mit Recht: „Ein stärkeres Zeugnis für die große Bedeutung der christlichen Mission, welche Bonifaz in Deutschland bereits vorfand, kann man sich kaum denken, als dieses, daß die Britten sogar auf Katholiken Einfluß gewannen." Wir fügen Ebrards resumirendes Wort hinzu (S. 364): „Im ganzen Süden und Westen und auch in einem großen Theil des Nordens von Deutschland hat, ehe der ‚Apostel' kam, eine blühende, wohlorganisirte romfreie Kirche bestanden, deren alleinige höchste Autorität die heilige Schrift, deren Predigt das Wort von der freien erlösenden Gnade Gottes in Christo war." [1])

II.

Durch diese Klarstellung der Missionsarbeits-Erfolge vor Winfrid ist dessen Stellung und Plan allerdings schon in etwas prä-

[1]) S. 456 resumirt der Verf. seine Ergebnisse mit den Worten: „So bestand beim Beginn des unseligen 8. Jahrhunderts eine einfach, aber wohl organisirte Kirche von den Pyrenäen bis zur Schelde, von Chur bis Utrecht, deren einziges Verbrechen es war, daß sie den römischen Bischof nicht als ihr Oberhaupt erkannte, demgemäß auch keine Heiligenanrufung, Seelenmesse, Ohrenbeichte u. dgl. kannte und nicht dem groben Pelagianismus huldigte, sondern die Rechtfertigung aus dem Glauben predigte."

judicirt; denn da er zum Arbeitsfeld größtentheils dieselben Länderstriche wählte, welche bereits kirchlich angebaut waren, so ist von vorn herein klar, daß ihm die Heidenbekehrung nicht Selbstzweck war, sondern daß seine Missionsthätigkeit eine weitere Tendenz verfolgte. Daß man bei Bonifacius von einem bestimmten Plan und Zielpunkt zu reden berechtigt sei, daß er nicht ziellos und als schlichter Heidenbekehrer ohne weitere Absichten nach dem Continent gekommen sei, muß auch dem oberflächlich Orientirten sofort klar werden. Die alten, namentlich römischen Anschauungen von dem glühenden Missionstrieb und rein apostolischen Eifer, dem Herrn Seelen zu gewinnen, wonach Bonifacius eben als „Wohlthäter“, von Mitleid mit der Nacht des germanischen Heidentums getrieben, aus seinem englischen Kloster über den Kanal gekommen sein soll, sind für immer abgethan; und wenn vor 20 Jahren das evangelische Deutschland den 1100jährigen Todestag des Mannes mitfeiern half, bei welcher Gelegenheit ein Epigone, der auch Bischof von Mainz war, wie jener, Herr von Ketteler, dem deutschen Volk den Vorwurf zu machen sich erdreistete, es habe durch die Reformation seinen Beruf für Gottes Reich verloren, indem es sich von den Traditionen des heiligen Bonifacius losgesagt habe, so wie das Volk Israel seinen Beruf auf Erden durch die Kreuzigung des Messias verlor, — so geschah dies entweder in einer völligen Unkenntnis über sein eigentliches Ziel oder in einer großartigen Selbstverleugnung und harmlosen Accommodation.

Nachgerade sollten jedoch diese legendenartigen Geschichten, die in populären Darstellungen noch die geläufigen sind, verschwinden. Man wird nicht einmal so viel einräumen können, daß die Tendenz, Heidenmission zu treiben, in zweiter Linie mitbestimmend bei Winfrids Fahrten war, denn gerade in den Landen, wo er am liebsten verweilte, bestand, wie nachgewiesen, in großer Blüte die altbrittische Mission; lag ihm die Heidenbekehrung am Herzen, so konnte er gleich bei den zuerst bereisten Friesen oder den Sachsen bleiben; statt dessen zog er nach seiner Ankunft in Deutschland erst einige Zeit in den schon christianisirten Gegenden umher, um die Verhältnisse zu prüfen und das Terrain zu recognosciren, gieng dann nach Rom, um nach längerer Zeit (Winter 719 bis Frühjahr 720),

mit besonderen Instructionen und Empfehlungsschreiben versehen, zurückzukehren, nicht ohne vorher noch beim Longobardenkönig Luitprand seine matten Glieder gestärkt zu haben (Wilibald, Kap. 6). Nicht mit Unrecht kann Ebrard angesichts dieser bedächtigen und sondirenden Vorbereitungen bemerken, daß alle diese Zögerungen völlig zwecklos waren, wenn es dem Manne um Bekehrung der Heiden zu thun gewesen wäre, sehr klug aber, wenn es sich um einen anderen Zweck handelte, den wir negativ als Zerstörung der culdeischen Kirche in Deutschland, positiv als Unterwerfung Deutschlands unter den römischen Stuhl bezeichnen können. Daß die von Rom erhaltenen Instructionen und die eigenen Zielpunkte des Bonifacius auf nichts anderes giengen, daß er hierin seine Lebensaufgabe erkannte und nichts sehnlicher wünschte, als die deutsche Kirche, von der altbrittischen, freieren Form des kirchlichen Lebens gereinigt, in den engsten Verband mit Rom zu bringen und eine möglichst stramme und uniforme Disciplin herzustellen, muß als unzweifelhaftes Resultat anerkannt werden, — hierin stimmen Ebrard und Werner völlig überein. Die Vermuthung Gfrörers (III, 486), daß Papst Gregor II. sich vom Bischof von Winchester einen tüchtigen angelsächsischen Mönch zur Benutzung in Deutschland habe verschrieben, welche durch Wilibalds Darstellung (Kap. 5) begünstigt wird, erscheint nicht unglaubhaft. Jeden Falls machte er die damals schon mit größerer Klarheit erkannte Aufgabe des römischen Stuhls, die Völker eng mit Rom zu verknüpfen, völlig zu der seinen und wurde das gehorsamste Werkzeug des Papstes. Seinem ersehnten Ideal von der Einen römischen Kirche stand nun die Manigfaltigkeit der culdeischen Kirchen in Thüringen, Baiern u. a. sehr ärgerlich im Wege: allenthalben fanden sich da bereits Bischöfe und Priester, die selbständig ihren Weg giengen und von einem Stellvertreter Christi oder Oberhaupt jenseits der Alpen nichts wußten und wissen wollten, Gemeinden, welche das Glück eines einheitlichen centralisirten Kirchenverbands nicht besaßen und diesen Mangel nicht einmal empfanden, Klöster mit der freieren, evangelisch gearteten Culdeerregel, in ungebundenerem Cönobialleben ohne die von Rom approbirte Benedictinerordnung, — das mußte dem römischen Legaten, der sich durch einen heiligen Eid zum treuen

Dienste dem Papste verpflichtet hatte [1]), auf's tiefste verdrießen und seinen Eifer entflammen, hier vor allem energisch einzugreifen. So entschloß er sich, an die Zerstörung dieser romfreien, altbrittischen Organisationen alles zu setzen, und es stimmt mit dieser Anschauung des Lebensziels, das er sich gestellt, völlig der Umstand überein, daß von eigentlichen Heidenbekehrungen im Leben desselben wenig zu sehen ist. Bringt man die allzu stark aufgetragenen unglaubhaften Berichte des ersten Biographen Wilibald in Abzug, welche nur mit sehr kritischem Blick und mit größtem Mistrauen aufgenommen werden müssen, nichtsdestoweniger noch immer ihren Einfluß auf „historische" Darstellungen behaupten, so bleibt als eigentliche Missionsthätigkeit recht wenig übrig, und auch dies Wenige ist nicht ohne Bedenken. Wenn von der Taufe einiger tausend Heiden in Niederhessen bei Ameneburg die Rede ist (Wilibald, Kap. 7), so mag es immerhin sein, daß Bonifacius dort eine stattliche Zahl, wenn auch nicht Tausende, so doch Hunderte taufte, aber da gerade in jenen Gegenden das brittische Christentum sehr festen Fuß gefaßt hatte, und die culdeischen Missionare nur nach längerer Vorbereitung die Taufe zu ertheilen pflegten, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß auch hier nicht Heiden, sondern von den Culdeern vorbereitete Landeskinder gemeint sind, und daß sonach Winfrid, welcher während eines nur kurzen Aufenthalts in Hessen schwerlich mehrere tausend Heiden bekehrt haben kann, da erntete, wo er nicht gesäet hatte, eine Annahme, in der Ebrard und Werner übereinstimmen.

Gegen diese Anschauung kann auch nicht der Umstand geltend

1) Schon dieser Eid nach seinem Wortlaut muß alle Zweifel an der wahren Absicht Winfrids zerstreuen. Es heißt da bei Giles, T. II, p. 9 sq.: „Promitto ego Bonifacius . . . tibi, beate Petre, apostolorum princeps, vicarioque tuo beato Gregorio Papae et successoribus ejus . . . . ., me omnem fidem et puritatem s. fidei catholicae exhibere, et in unitate ejusdem fidei persistere, . . . nullo modo me contra unitatem communis et universalis ecclesiae consentire, sed fidem et puritatem meam atque concursum tibi . . . . . per omnia exhibere." Dann folgt das Gelübde, alle Widersacher der katholischen Einheit zu meiden und anzuzeigen. Also von Heidenmission nicht eine Silbe!

gemacht werden, daß Bonifacius sich nach seiner Rückkehr aus Italien und einem vorübergehenden Aufenthalt in Thüringen und dem östlichen Frankreich zu Bischof **Wilibrord**, dem Friesenapostel, begab und 3 Jahre an seinem Missionswerk theilnahm. Denn dieser Aufenthalt, welcher noch nicht hinlänglich aufgehellt ist und für welchen die Motive nicht durchsichtig genug sind, läßt den Bonifacius um so weniger in einem günstigeren Lichte erscheinen, als Ebrards Annahme, Wilibrord sei culdeischer Bischof gewesen, viel Wahrscheinlichkeit für sich hat; die von ihm aufgestellten Gründe sind von Werner zu wenig berücksichtigt worden, und der Umstand, daß sich Wilibrord allerdings der Forderung Pipins, sich vom Papste zum Bischof weihen zu lassen, gefügt hat, steht jener Annahme nicht entgegen, denn Wilibrord kann sich, dem Missionswerk zu liebe, dieser Form gefügt und doch seine culdeische Unabhängigkeit gewahrt und durch Nachgiebigkeit in Nebendingen die Hauptsache gerettet haben. Schon Wilibalds Darstellung (Kap. 6) läßt es sehr auffallend erscheinen, daß Winfrid erst nach 3jährigem Zusammenleben, und erst dann, als der ältere Genosse ihn durchaus zum Nachfolger im Bistum von Utrecht ernennen wollte, das Geständnis seiner besondern Sendung und Stellung zum Papste ablegte; und **Heber** (a. a. O., S. 203 ff.) kann nicht umhin, starke Bedenken gegen die Reinheit der Missionsabsichten Winfrids auszusprechen. Wir wollen die ungünstigen Schlüsse, welche von hier aus auf den Charakter desselben gezogen werden können, nicht ziehen, und Ebrards scharfes, sittlich verwerfendes Urtheil, das er über den „Kirchenspion“ und Meister der Verstellung fällt, nicht unterschreiben, da, wie gesagt, die ganze 3jährige Periode in Friesland zu dunkel und da, wie Werner nicht mit Unrecht bemerkt, ein derartiges Verhalten psychologisch nicht recht erklärlich ist. Auch scheint für eine bloße Recognoscirung ein so langer Aufenthalt überflüßig gewesen zu sein. Aber jeden Falls wird man diesen Aufenthalt bei Wilibrord nicht einem reinen Missionsinteresse zuschreiben dürfen, da der päpstliche Legat jeden Falls höhere Pläne verfolgte.

So war es denn auch ganz correct, daß Bonifacius nach seinen Recognoscirungszügen, fünf Jahre nach seiner ersten Romfahrt, im Herbst 723 zum zweiten Male nach Rom pilgerte, um von seinen

Erfahrungen und seiner Wirksamkeit Bericht zu erstatten und ein Glaubensexamen zu bestehen, von dessen Ausfall seine weitere Stellung abhängig gemacht wurde. Durch den Eid, welchen Bonifacius hier von neuem ablegte, brachte er Deutschland in unmittelbare, bis dahin nicht vorhandene Abhängigkeit von Rom, „Deutschland wird römische Kirchenprovinz“, und wie er selbst seine höchste Autorität im Papste, nicht in seinem christlichen, von Gottes Wort normirten Gewissen sah, wollte er auch die ihm befohlenen Völker dieser Autorität verpflichten. Die fünf päpstlichen Schreiben, mit welchen versehen Bonifacius zurückkehrte, machen es zur Genüge klar, daß es sich nicht sowol um Heidenmission handelte, als um Bekämpfung und Unterwerfung nicht-römischer Christen; nicht als Heidenbekehrer, sondern als römischer Agent kam er nach Mitteldeutschland (so auch Werner, S. 90); die bereits christianisirten Länder sollten mit dem Danaergeschenk der hierarchischen Organisation beglückt werden.

Hört man freilich die Ausdrücke, mit denen in den genannten Sendschreiben und den Briefen des Bonifacius die bestehenden Verhältnisse geschildert werden, so kann es dem unbefangenen und arglosen Leser erscheinen, als müßten die Zustände der deutschen Völker die schlimmsten gewesen sein, als sei das dort verbreitete Christentum nur eine Abart von Heidentum gewesen und die sittliche Lage völlig in Fäulnis übergegangen, so daß ein energisches Einschreiten als ein unabweisliches Bedürfnis sich herausgestellt habe. Wenn von ehebrecherischen Priestern, ausschweifenden Mönchen, von Mangel an Zucht und Sitte, von heidnischen Unsitten und dergleichen die Rede ist, so muß man wohl erwägen, daß diese Ausdrücke ihre specielle Anwendung auf das altbrittische Christentum finden, dessen Zustände von den Römlingen nicht düster genug geschildert werden konnten, daß wir dabei an verheirathete Priester, an Mönche ohne rigorose Klosterregel, an die nationalkirchlichen Zustände denken müssen, die des Zusammenhanges mit Rom ermangelten und daher den Zorn des Legaten entflammten. Seine Klagen über einen verwilderten Klerus, zuchtlose Priester und vielfache Anfechtungen, namentlich im Frankenreich, erhalten so ihre richtige Würdigung, und es hieße sehr ungerecht urtheilen, wollte man von hier aus ungünstige Schlüsse

bezüglich der culdeischen Kirchenzustände ziehen; selbst Rettbergs Annahme, daß einzelne unkeusche Subjecte unter dem Clerus vorgekommen sein möchten, ist völlig unnöthig: es ist der Mangel des Cölibats und der Ehrerbietung vor Roms Befehlen, welche einem Winfrid die deutschen und fränkischen kirchlichen Zustände im trübsten Lichte erscheinen läßt.

In diesem Sinne wirkte nun Bonifacius auch in Thüringen und Baiern mit einer Zähigkeit, die eines bessern Zieles würdig gewesen wäre. Ohne hier auf die Streitfrage einzugehen, ob ihm seine Bemühungen mit oder ohne die Hülfe des Majordomus Carl Martell Erfolg gebracht haben, wollen wir nur constatiren, daß der Legat zunächst einen heftigen Widerstand in Deutschland vorfand, und zwar nicht von Seiten der heidnischen Bevölkerung, sondern von den bereits christlich organisirten Gemeinden, welche sich dem römischen Joch nicht gutwillig fügen wollten. Der brittische Missionar mit seiner schlichten und milden Verkündigung des Evangeliums, mit seiner Duldsamkeit und Weitherzigkeit, mit seiner Theilnahme an den Interessen des Volks mußte den Gemüthern der Deutschen besser zusagen, als der anspruchsvoll und streng Unterwerfung und stricten Gehorsam fordernde römische Legat, von dessen Oberherrn in Rom sie nichts wissen wollten, und der ihnen als Fremder feindselig gegenüberstand. Nichts vom Heidenmissionar ist auch hier an der Wirksamkeit Winfrids zu bemerken; er kam als Eroberer, der Unterwerfung fordert und Uniformität des Glaubens und Lebens erstrebt, und seine Briefe aus dieser Zeit, welche mit Klagen über die hartnäckigen, häretischen Einwohner angefüllt sind, zeigen nichts von der barmherzigen Gesinnung und von dem Mitleid mit der Noth der Brüder. Nicht leichten Kaufs haben sich die romfreien Christen dem römischen Widersacher unterworfen, denn sie wußten wohl, um was es sich handelte. Trotz aller Verketzerung, der sie ausgesetzt wurden, trotz aller Verfolgung, die sie von dem im Besitz der Macht befindlichen Gegner leiden mußten, behaupteten sie das Feld, das ihr Fleiß angebaut hatte, und wußten, wie starken Rückhalt sie am Volke hatten. Aber wohin sich endlich der Sieg neigen würde, konnte nicht zweifelhaft sein. Die anspruchslosen Volksprediger, welche ihre Aufgabe in der allmählichen,

stillen Umbildung des Volks und seiner sittlichen Hebung im Geist evangelischer Milde gesehen hatten, waren gegen die Waffen eines römischen, mit allen Mitteln der Autorität ausgestatteten Legaten doch auf die Dauer wehrlos; der mit Roms Pallium geschmückte Erzbischof, der sich auf die weltliche Macht stützen konnte und allen Hochgestellten dringend empfohlen war, mußte dem roheren Volke imponiren und in ihm Scheu vor Roms Majestät und Geschlossenheit erwecken, und der Kunstgriff, Klöster aller Orten mit der Benedictinerregel zu gründen, erwies sich auch hier als probat: langsam aber sicher wurde die altbrittische Kirche verdrängt, und ihre Pfleger mußten aus dem Hause weichen, das sie selbst erst angebaut hatten. Noch größere Schwierigkeiten standen dem Romanisirungswerk des Legaten in Baiern entgegen, wohin er um 735—36 seine Schritte lenkte, nicht etwa, um die heidnischen Reste, welche noch am Obermain bestanden, zu beseitigen — denn diese findet Carl der Große noch vor —, sondern auch hier nur, um der culdeischen Kirche die Axt an die Wurzel zu legen.

Rettbergs Annahme, es habe dem Bonifacius die Organisirung der mehr vereinzelten Gemeinden und ihre hierarchische Gliederung am Herzen gelegen, kann angesichts des schon vorher vorhandenen kirchlichen Organismus, der dort bestand, und in Anbetracht des von Bonifacius beobachteten Verfahrens, nicht aufrecht erhalten werden. Nachdem er sich durch eine dritte Romreise 738—39 gestärkt und seine Autorität durch drei päpstliche Briefe gestützt hatte, suchte er in Baiern Eingang zu gewinnen; indes war Herzog Odilo nicht freundlich gestimmt, die bereits festangesessenen Culdeerbischöfe zeigten wenig Neigung, sich zu fügen, und der Rückhalt, den Bonifacius am Frankenreich suchte, war vollends dazu angethan, ihm die Herzen der Baiern zu entfremden. Der bairisch-alemannische Aufstand, gerichtet gegen die fränkischen Machthaber, vereitelte auch des Bonifacius Bemühungen, welcher in Baiern das Feld räumen und sich ein anderes Arbeitsfeld aufsuchen mußte.

Werfen wir noch einen Blick auf Winfrids Wirksamkeit im fränkischen Reiche, so wird die oben aufgestellte Behauptung völlig und eklatant bestätigt, daß es nämlich dem Legaten nicht auf Heidenbekehrung, — denn eigentliches Heidentum war in Neustrien

und am Rhein kaum noch zu finden, — auch nicht auf sittliche Reformation der fränkischen Kirche ankam, — denn die Zustände derselben waren nicht schlimmer, als anderwärts —, sondern auf Romanisirung der noch unbotmäßigen Kleriker und Gemeinden. Es ist ein Grundirrtum Rettbergs, daß er von dem Gedanken beherrscht wird, die fränkische Kirche habe sich in einer großen Verwilderung befunden, unter Carl Martell sei ein völliger Verfall des kirchlichen Lebens eingetreten, und der rohe Soldatengeist habe sich der Aemter und Einkünfte in einer Weise bemächtigt, daß die ganze Pflanzung der fränkischen Kirche der Auflösung entgegengegangen sei (I, 308. 314). Von dieser Voraussetzung aus, welche in den beständigen Klagen und den misgünstigen Schilderungen des Bonifacius ihren Grund hat, muß er zu einem ganz anderen Bild der fränkischen Wirksamkeit Winfrids kommen, und bewegt sich in dem circulus vitiosus, daß er aus den Schilderungen des Mannes, der sehr stark Partei ist, sein Bild von der fränkischen Kirche sich construirt. Wir haben bereits oben erwähnt, daß die fränkische Kirche sehr stark von der brittischen Mission beeinflußt war, und auch Werner, der übrigens Ebrards Resultate sehr vorsichtig und kritisch aufnimmt, gibt als unanfechtbares Resultat zu, „daß das brittische Kirchentum einen tiefen und langanhaltenden Einfluß auf die fränkische Christenheit geäußert hat", und daß die Regel Columbans, sowie die ganze Richtung der iro-schottischen Klöster sich standhaft gegen das Andringen der romanisirenden Benedictiner wehrte. Nicht minder lehnt er mit Ebrard die Meinung ab, daß die fränkische Kirche in einem besonderen Verfall gewesen sei, welche, wenn sie auch nicht in einem glänzenden Lichte erscheint, doch eine eigentümliche nationale Gestaltung bewahrte und ihre Unabhängigkeit von Rom nicht preisgeben mochte [1]). Wenn Rettberg sich für seine An-

[1]) Mit Recht weist auch Werner (S. 217) darauf hin, daß der Zustand einer Kirche, welche nach Nord und Ost ihre Missionen aussendet, in einer Menge von Klöstern die religiöse und sittliche Erziehung der Nation, wenn auch nicht nach römischem Muster, betreibt, die sich so großer Macht erfreut, daß sich die Regierung nur mit Mühe der Anmaßungen einzelner Bischöfe erwehren kann, und in welcher sich nationaler Sinn mit einer gewissen Lehrfreiheit vereinigt, nicht so ganz und gar verkommen genannt werden kann.

schauung auf die zwei Ketzer Aldebert und Clemens und den Anhang, den sie fanden, beruft, und aus ihrer Existenz auf schwere sittliche Schäden der fränkischen Kirche schließt, so wird eine unbefangene Prüfung der Berichte hierüber keinen Zweifel übrig lassen, daß die Erbitterung und Entrüstung, mit welcher Bonifacius und seine Gefährten, namentlich sein Biograph Wilibald, über diese Erzketzer herfallen, nicht sowol in sittlichen Gebrechen, als in ihrer romfreien Wirksamkeit, ihrer Abneigung vor hierarchischer Oberherrlichkeit und volkstümlichen Stellung begründet ist. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob die Beiden einfach Culdeer waren, wie Ebrard behauptet — und er hat Wilibalds Darstellung, Kap. 9, für sich —, oder noch anderweit eigentümliche Abweichungen des kirchlichen Lebens aufzeigten, wie es den Anschein hat, — jeden Falls erregte die volkstümliche Beredsamkeit, die Freiheit des kirchlichen Lebens und Handelns, deren sich namentlich Aldebert bediente, und die Ignorirung des römischen Stuhls den Zorn der Römlinge, welche nicht eher ruheten, als bis die Gegner unschädlich gemacht waren. Bonifacius setzte es durch, daß der Papst Zacharias auf der Lateransynode von 745 die beiden Männer in aller Form verdammte, und zwar ungehört verdammte, und erreichte es auch, daß sie unschädlich gemacht wurden. Dieser Ketzerprozeß, dessen Darstellung in der römischen Tradition im höchsten Maße tendenziös und in den meisten alten Berichten völlig unglaubhaft ist, bezeichnet den entscheidenden Schritt in der Vertilgung des antirömischen Geistes im Frankenreich und einen Triumph des Legaten über das Brittentum. Wie fest übrigens das Letztere auch dort saß, beweisen die fortwährenden Klagen des Bonifacius über die unverbesserlichen Ketzer, die sich nicht unterwerfen wollten, und seine Heftigkeit und Erbitterung, mit welcher er Maßregeln gegen diese ihm feindlichen Gewalten treffen möchte, wogegen selbst der Papst ihm Geduld und Maßhalten anzurathen für nöthig erachtet. War es ihm auch gelungen, den römischen Episkopat äußerlich durchzusetzen, so hat er doch damit nur Uneinigkeit und Zerrissenheit in der fränkischen Kirche, welche vor ihm einheitlich organisirt war, begünstigt, die Sympathieen für das Culdeertum aber keineswegs zerstören können. — So hat denn auch das Concilium Germa-

nicum, das erste deutsche (austrasische) Nationalconcil 742, welchem Bonifacius mit päpstlicher und königlicher Vollmacht beiwohnte, seine Haupttendenz gegen alle romfeindlichen, freiheitlichen Elemente der fränkischen Kirche gerichtet, und der Sieg, den Bonifacius hier errang, sicherlich einer der größten seines Lebens, hatte die Bedeutung, daß das hierarchische System in diese bisher noch nicht unterworfenen Gebiete eingeführt, der päpstliche Legat die Spitze desselben, Austrasien römische Kirchenprovinz wurde. Und wenn er auch auf der fränkischen Gesammtsynode unter Pipin in Neustrien (745) keineswegs alle seine Wünsche erfüllt sah, sondern erkennen mußte, daß man die Selbständigkeit leichten Kaufs hinzugeben nicht entschlossen war, und daß die fränkische Gegenpartei noch stark genug war, dem Legaten einen trotzigen Widerstand entgegenzusetzen [1]), auch seine Erhebung zum Metropoliten von Cöln, die er gewünscht, zu vereiteln, — so hatte doch principiell der Romanismus gesiegt und war durch den Einfluß des Bonifacius auch staatlich anerkannt.

Es wird dieser Ueberblick über das Wirken des Mannes hinreichen, um seine Pläne und Zielpunkte erkennen zu lassen und die Anschauungen über den „Apostel der Deutschen", über dessen Bedeutung bei Werner und Ebrard principielle Uebereinstimmung herrscht, zu rectificiren.

III.

Die Stellung Winfrids zum römischen Stuhle ist hiermit schon angedeutet, wir können sie in Kürze bezeichnen und finden zur Beurtheilung derselben in dem Briefwechsel reichliches Material. Man wird nicht anders, als den beiden neuesten Beurtheilern Winfrids darin zustimmen können, daß seine Stellung zu Rom eine völlig abhängige, knechtische gewesen ist. So wie sein erster Gang auf dem Continent ihn über die Alpen führte, so ist sein Blick fortwährend ängstlich nach Rom gerichtet, von wo er das Orakel erwartet, das seinem Leben Klarheit und seinem Herzen Festigkeit geben soll.

---

[1]) Auch Gfrörer nimmt an (III, 499), der fränkische Clerus habe heimlich die altbrittischen Bekehrer unterstützt.

In seinem Leben ist von Freiheit des Urtheils, von evangelischer Mündigkeit, von selbständiger Initiative nichts zu merken, alles läßt er sich vom Papste dictiren, dessen Wort ihm ein Evangelium ist, und dem er die devoteste Ehrerbietung entgegenbringt. Vier Päpsten, Gregor II. und III., Zacharias und Stephan, hat er in gleich unverbrüchlicher Weise gedient mit einer Hingebung und Aufopferung, die eines besseren Gegenstandes würdig war und die so weit geht, daß er auf ein eigenes, selbständiges Urtheil und auf die Sprache seines christlichen Gewissens zu verzichten sich gewöhnte und in den allereinfachsten oder allergewöhnlichsten Dingen einer Leitung der menschlichen Autorität bedurfte. Wenn er seinen Freund, Bischof Daniel von Winchester, um Rath bittet, ob er von ketzerischen Priestern (d. i. Culdeern) sich gänzlich zurückziehen solle, da er dem römischen Stuhl eidlich versprochen habe, die Gemeinschaft solcher Menschen zu meiden, oder nicht (ep. 12 Ausg. v. Giles), und, nicht befriedigt mit dem vom Norden kommenden Bescheid, sich nochmals nach Rom wendet, um vom Papst Belehrung zu empfangen (ep. 24), ja, viele Jahre später, nochmals auf diesen Umgang zurückkommend, seine Bedenken darüber dem Papst Zacharias gegenüber äußert (ep. 75); wenn er sich Skrupel macht über die bei Eheschließungen zuläßigen Verwandtschaftsgrade, oder über das Essen von Götzenopferfleisch und von Pferdefleisch, oder das Communiciren der Aussätzigen (ep. 24 u. 25), wenn er Bedenken hat, ob einer eine Witwe heiraten könne, cujus ante filium in baptismo adoptivum suscipiebat, wozu er selbst die Bemerkung fügt: quod peccati genus, si verum est, hactenus ignorabam (ep. 39), und solche Bedenken nicht nur einmal, sondern mehrmals ausspricht (ep. 40 u. 41) zum Beweis, wie lebhaft ihn solche Bagatellen beschäftigen; wenn er auch noch in seinen späteren Lebensjahren an Papst Zacharias Fragen richtet, wie diese: ob Krähen, Störche, Hasen, wilde Pferde und dergleichen gegessen werden dürfen, nach wie langer Zeit Speck genossen werden könne — wobei selbst der Papst keine unbedingte Vorschrift zu geben gewillt ist —, ob man bei heidnischen Verfolgungen fliehen dürfe, wie oft man bei der Verkündigung der heiligen Worte Kreuze zu schlagen habe, (ep. 76), — so sind dies alles Symptome seiner völlig abhängigen

Stellung vom römischen Orakel und seiner eigenen Unfreiheit in den einfachsten christlichen Dingen. Ein solcher Mann war zum Missionar gar nicht, zum päpstlichen Legaten trefflich geeignet, sofern zu seiner Abhängigkeit ein genügendes Maß von Zähigkeit und Willensstärke kam, wie es hier der Fall war. Wir werden die wenigen Aeußerungen seiner Briefe, wo aus diesen amtlichen Aeußerungen ein Versuch von selbständigem Urtheil hervorleuchtet, als Reaction seines ethischen Bewußtseins gegen erkanntes Unrecht später genügend würdigen, — es kommt uns aber hier darauf an, seine officielle Stellung zu Rom anzudeuten, und hier können wir nur Ebrard beipflichten, wenn er ihn als „Werkzeug" in der Hand Roms betrachtet. Daß ein Theil dieser ängstlichen Befangenheit durch seine Unsicherheit im positiven Kirchenrecht zu erklären ist, wird man mit Werner zugeben können, doch wird damit die Unsicherheit in den Elementen christlicher Gewißheit nicht entschuldigt; und wenn Werner (S. 416) sagt: „Eines muß man aber zugeben, daß nämlich für ihn, wie für die damalige Katholicität, noch nicht die Person des Papstes, der eigene unfehlbare Wille, der Einfall und das Urtheil des einzelnen Mannes in dem Vordergrund stand, sondern die römisch-katholische Tradition, die kirchliche Satzung, das System der orthodoxen Lehre und Rechtsbestimmungen, welche ihm durch den Papst vermittelt wurden", — so ist dies in abstracto gewiß richtig, wird aber schwerlich, zumal bei einem Manne, wie Bonifacius, in concreto zu klarer Erkenntnis gekommen sein, und die Ausdrücke seiner Briefe lassen doch erkennen, wie sehr es gerade die Person des Papstes, sein maßgebendes Urtheil war, das ihm Halt und Klarheit verleihen sollte. Wenn er schon in seinem zu Rom abgelegten Eid, an den er sich später stets mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit erinnerte, sich dem Apostel Petrus und seinem Stellvertreter Gregor und dessen Nachfolgern, nicht der römisch-katholischen Tradition verpflichtet, so weht auch durch die Briefe der Geist der unbedingten Abhängigkeit von der Person des Papstes. Ergo non aliter, quam ut ante vestigia vestra geniculantes, intimis subnixe flagitamus precibus: ut sicut praecessorum vestrorum pro auctoritate s. Petri servi devoti et subditi discipuli fuimus, sic et vestrae pietatis servi obe-

dientes subditi sub jure canonico fieri mereamur, optantes, catholicam fidem et unitatem romanae ecclesiae servare, et . . . . ad obedientiam apostolicae sedis invitare, — so spricht er in einem Brief an Papst Zacharias (ep. 49), und diese Ausdrücke enthalten doch mehr als schmeichelhafte Höflichkeiten und Versicherungen der Ergebenheit gegen die kirchliche Tradition. Er kann von sich selbst den zweifelhaften Vorzug rühmen (ep. 57), er sei seit 30 Jahren gewohnt, alle seine Anliegen dem Papst vorzutragen, und wenige Jahre vor seinem Tode kann der Greis an Papst Stephan (ep. 78) als exiguus episcopus und discipulus romanae ecclesiae, mit vielen Entschuldigungen, daß er nicht schon eher beglückwünschend seinen Regierungsantritt begrüßt habe, die Bitte richten, ut familiaritatem et unitatem sedis apostolicae ab almitatis vestrae clementia impetrare et habere merear, et in discipulatu pietatis vestrae, sedi apostolicae serviendo, servus vester fidelis ac devotus permanere possim . . . Si minus perite aut injuste a me factum aliquid vel dictum reperitur, judicio romano prompte voluntate et humilitate emendare me velle spondeo. Das geht über bloße Briefredensarten weit hinaus und zeigt eine Devotion, die des greisen „Missionars" nicht würdig ist. Es ist bei dieser Abhängigkeitsstellung des Mannes nicht überflüßig, nach seiner Stellung zum christlichen Heilsmittelpunkt und nach seiner evangelischen Heilsgewißheit zu fragen, und man wird hier zugeben müssen, daß nach seinen brieflichen Mittheilungen von christlicher Glaubenszuversicht und Freudigkeit, von einer persönlichen Glaubensstellung zu Christo sehr wenig, von einer Stellung zur kirchlichen äußeren Autorität fast ausschließlich die Rede ist. Ebrard hat sich die Mühe genommen, die Stellen zu zählen, wo Christi Erwähnung gethan wird, und findet — abgesehen von den Gruß- und Titulaturbenutzungen des Namens Christi — nur vier Stellen, wo dies der Fall ist, und auch hier handelt es sich nur um etwas rein Accidentelles. Die beständigen Klagen über Mißerfolge, die Ausdrücke von Bangigkeit nnd Verzagtheit, welche mit denen des Zorns und Unmuths abwechseln, die Unduldsamkeit und Lieblosigkeit gegen alle abweichenden Erscheinungen sind Zeugnisse davon, daß er sich

in eine bedauerliche Menschenknechtschaft begeben hat und fern ist von der Freiheit des Evangeliums.

Ist sonach sein ganzes Verdienst darin beschlossen, daß er ein gehorsames Werkzeug war in der Hand Roms, ein servus devotus, wie er sich selbst nennt, an dem die Päpste ihre Lust sehen mußten, so ist die Kehrseite seiner Wirksamkeit keine andere, als die Entnationalisirung der Länder, welche er mit seinem Wirken beglückte, und ihre Uniformirung nach der hierarchischen Schablone Roms. Während die altbrittische Kirche ein beträchtliches Maß von Freiheit gewährte und die einzelnen Volksstämme sich individuell entfalten ließ ohne schablonenhafte Formen, möglicherweise in einer etwas separatistischen Ungebundenheit, so daß das Christentum nicht als gesetzliches Joch auferlegt, sondern vor allem als eine himmlische Gabe und Segnung empfunden wurde, war Winfrids Streben darauf gerichtet, als Repräsentant der römischen Autorität das hierarchische System als neues Gesetz allenthalben zu verbreiten und mit allen Mitteln an Stelle der nationalen Entwicklung einzupflanzen [1]). Er war ein Fremdling auf deutsch-fränkischem Boden, für eine nationale Entwicklung unseres Volkes hatte er nicht nur keinen Sinn, sondern offenbare Abneigung; wie er für sich keine andere Selbständigkeit in Anspruch nahm, als die völlige Abhängigkeit von der römischen Kirche und die absolute Uebereinstimmung mit ihren Ordnungen, so sah er auch für die Nationen nur Heil in der völligen Uniformität des kirchlichen Glaubens und Handelns mit Preisgeben jeder nationalen und individuellen Entwicklung. Er ist das Ideal eines römischen Christen und Priesters, dem es nicht um irgend welche Culturaufgaben zu thun war, um Ausrottung sittlicher Schäden, um Einpflanzung sittlicher Ideen und humaner

---

1) Auch Rettberg (I, 409 ff.) gibt zu, daß B. einen alttestamentlichen Standpunkt eingenommen, in der Kirche die Fortsetzung der Theokratie des Alten Bundes gesehen, und daß er von solchem Standpunkt aus die nationale und selbständige Entwicklung der deutschen Kirche unterbrochen habe. „Das hierarchisch geordnete Band, dessen äußerste Enden Rom bald so fest zu fassen wußte, erdrückte die nationalen Gestaltungen, und ein Verein des Volkstümlichen mit dem Christentum wurde dadurch auf längere Zeit hinausgeschoben."

Interessen, den allein die „theokratische Idee“ beseelte, wie Werner mit Recht es nennt, und es ist entschieden irrig, wenn Rettberg (I, 418) im Hinblick auf die kleinlichen Anfragen Winfrids beim römischen Stuhl in Bezug auf gewisse Speisen und Sitten glaubt, er habe seinen Bekehrten die ersten Grundzüge der Cultur beibringen wollen, um sie ihren bisherigen rohen Gewohnheiten zu entfremden. Culturzwecke lagen ihm völlig fern, nur ein Streben beseelte ihn, und er hat ihm mit staunenswerther Treue sein Leben gewidmet, hat das römisch-hierarchische System mit einer Consequenz in den deutschen Boden eingepflanzt, der zufolge jede nationale und selbständige Entfaltung von jenem exotischen Gewächs überwuchert werden mußte. Daß Gfrörer (III, 490—91) es ganz in der Ordnung findet, wenn Bonifacius im Namen des Papstes die deutsche Nationalkirche als Schöpfung des Stuhles Petri ansah, kann bei diesem befangenen Historiker nicht befremden; aber unverständlich bleibt es, wenn er eine Parallele dazu in dem Verhalten der „deutschen Sekten“ findet, welche jetzt in den von ihnen missionirten Ländern Metropolitanrechte üben, und wenn er demgemäß den Eifer gegen den „Knechtssinn“ des Bonifacius unberechtigt findet. Denn daß die Missionsgesellschaften und Mission treibenden Kirchengemeinschaften eine auch nur annähernd ähnliche Vergewaltigung an den missionirten Ländern ausüben, wie Rom es thut, wird niemand behaupten, und daß die von Bonifacius heimgesuchten Länder eben keine Heidenländer waren, mußte doch auch Gfrörer wissen.

Man hat zur Rechtfertigung der Stellung, in welche Bonifacius sich selbst und die Kirche Deutschlands zu Rom gebracht hat, auf katholischer und evangelischer Seite dies geltend gemacht, daß es unter den damaligen Umständen eine heilsame Nothwendigkeit gewesen sei, die deutsche Kirche, hierarchisch organisirt, in enge Verbindung mit Rom zu bringen, um sie vor dem Verfall zu retten und ihr feste, den Stürmen der Zeit trotzende Formen zu geben. Von jener Seite ist es, um von Seiters u. a. zu schweigen, Gfrörer, welcher (III, 484) behauptet: „Bei der Wendung, welche die deutschen Angelegenheiten seit Anfang des 8. Jahrhunderts genommen hatten, konnte hinfort das begonnene Werk der germanischen Bekehrung nur mit Hülfe des römischen Stuhls glücklich

vollendet werden"; von dieser Seite ist es namentlich Rettberg gewesen [1]), dessen Urtheil von vielen wiederholt worden ist, welcher, von der Vorstellung ausgehend, die fränkische Kirche sei ohne Bonifaz im Zustande des Absterbens gewesen, jenen für den Retter ansieht, welcher durch Einführung der römischen Kirchenordnung neues Leben eingepflanzt und festen Halt gegeben habe. Wenn auch Neander es als geschichtliche Nothwendigkeit erkennt, daß die deutsche Kirche unter die Botmäßigkeit Roms gekommen sei, so kann man sich nicht wundern, wenn Klose (Realencykl., Art. „Bonifacius") behauptet, Bonifacius habe das Christentum zunächst als Anstalt der Zucht aufgefaßt, um die Laster zu bestrafen und über die Uebel und Leiden zu trösten (?), ein Standpunkt, der bei der damaligen Verwilderung der Franken (die ein Phantasiebild ist) nothwendig gewesen sei. Wir müssen diese Betrachtungsweise, wie auch Werner und Ebrard es einmüthig thun, mit Entschiedenheit abweisen und vor einer Geschichtsconstruction warnen, welche alles geschichtlich Gewordene rechtfertigen und als nothwendig zu erweisen unternehmen will. Will man nicht unterscheiden zwischen dem, was göttlich gewollt und positiv fördernd sein Reich auf Erden baut, und zwischen dem, was durch menschliche Sünde und Verirrung gethan, von Gott aber zugelassen ist, so wird man freilich alle Misbildungen und Verkehrtheiten als Durchgangspunkte ansehen und damit zu etwas relativ Gutem stempeln, wird dann auch das römische Papstthum des Mittelalters als nothwendiges Entwicklungsstadium rechtfertigen und Bonifacius als Träger jener Idee preisen müssen. Sagt man aber, der deutschen Kirche habe kaum eine andere Form gegeben werden können, als die römische, so macht man sich einer großen Ungerechtigkeit gegen die altbrittischen Missionare schuldig, die durch ihre reinere evangelische Verkündigung und ihre treue, selbstlose Arbeit doch der deutschen Kirche schon ihre Form gegeben und sich den Dank derselben verdient hatten. Wir können es

1) Wie sehr die Glorification des „Apostels der Deutschen" in Geschichtscompendien geläufig ist, zeigt u. a. Dittmar, welcher der Meinung ist, der Treue desselben danke die deutsche Nation ihr eigentümliches Bestehen, ohne ihn wäre die deutsche Kirche in den Verfall der fränkischen hineingezogen!

nicht verstehen, wenn auch protestantische Historiker in der Romanisirung Deutschlands einen göttlichen Plan, eine geschichtliche Nothwendigkeit erkennen und hierin den einzigen Weg sehen, auf denen unserem Volk die christliche Cultur hätte vermittelt werden sollen, und es offenbart wenig Vertrauen zu Gottes weltregierender Weisheit, wenn man glaubt, ohne Roms Hülfe sei es ihm nicht möglich gewesen, die Segnungen des Evangeliums unsern Vorfahren zu bewahren [1]). Und denkt man an die treuen Zeugen, welche das Evangelium den Nationen Deutschlands und Frankreichs brachten, ohne ihnen eine Uniform aufzunöthigen, und sie zu entnationalisiren, welche still und wirksam ihres Missionsberufs gewartet haben, und dann, mit Gewalt verdrängt, es sich gefallen lassen mußten, die Frucht ihrer Mühen andern zu überlassen, so muß man mit Werner die Frage: „Woher anders hätten die Deutschen zu Christen werden sollen, als durch Rom und seine Legaten?" als eine abscheuliche bezeichnen. Warum hätte sich nicht eine deutsche Nationalkirche erhalten lassen sollen, auch ohne die erdrückende und die Selbständigkeit raubende Verbindung mit Rom, eine Nationalkirche, wie sie hundert Jahre später u. A. Hinkmar von Rheims so wirksam und energisch für die fränkische Nation erstrebte? Warum konnte Bonifacius als deutscher Metropolit, als Sammler und Organisator der verschiedenen Kirchengemeinschaften nicht seine Selbständigkeit behaupten und doch ein blühendes Kirchenwesen zu Stande bringen, auch wenn diesem Bau die römische Kuppel fehlte? Bestand in Baiern, in Frankreich und anderwärts bereits ein national geartetes Christentum, so alt als das römische, gab es auch da kirchliches Leben und christliche Sitte, sogar eine gewisse bischöfliche Ordnung, wurden denn diese

---

1) Wir können daher auch nicht unterschreiben, wenn in der sonst treffenden Recension des Ebrard'schen Werks im Literar. Anzeiger XIII, 2. S. 126 gesagt ist, daß es keinen andern Weg zur Einführung solcher roheren heidnischen Stämme, wie Sachsen, Skandinavier, Slaven, in die christliche Kirche gegeben habe, als den ihrer Unterstellung unter das kräftig centralisirende Regiment der römischen Päpste, und daß Bonifacius mit seiner Bekämpfung des „culdeischen Separatismus" bis auf einen gewissen Punkt im Rechte gewesen sei.

Länder durch das Aufdrängen des römischen Systems glücklicher und christlicher, wurde nicht vielmehr jenes Mechanisiren des religiösen Lebens befördert, das ein Flucherbe Roms ist, wohin es auch kommt?

Mehr Berechtigung dürfte Werners Betrachtung haben, die er zur Rettung seines Helden anstellt, worin er sagt: „Auf diesem Wege wurden die im römischen Christentum vorhandenen Elemente der altrömischen und altgriechischen Culturentwicklung auf deutschen Boden herübergeleitet, und es kam eine folgenreiche Berührung des germanischen Volksgeistes mit dem Reichtum der altklassischen Bildung zu Stande — —. Das römische Kirchentum war das Gefäß, in welchem die Errungenschaften vergangener Jahrtausende bewahrt und in das Herz Europa's herübergetragen wurden." Der brittischen Kirche habe jener classische Impuls gefehlt, und es sei zweifelhaft, ob die deutsche Nation jene Spannkraft und jene Blüte der Cultur erlangt haben würde, wenn nicht die Dinge so gekommen wären, wie sie gekommen sind. — Nur wird man auch hier sagen müssen, daß es vielleicht auch noch andere Wege gegeben haben würde, um jene Einflüsse dem deutschen Volk zugänglich zu machen, und wird gut thun, bei dem Blick auf den guten Ausgang und Erfolg, den die Erziehung der deutschen Nationen unter der unbarmherzigen Stiefmutter, der römischen Kirche, trotz menschlicher Verirrungen gewonnen hat, nicht auch die Mittel und Wege dazu zu verherrlichen. Mit Recht wendet Werner das Joseph'sche Wort auch im Rückblick auf diese Entwicklung an: „Ihr gedachtet es böse zu machen, Gott aber hat es gut gemacht." — Nur Eins wird man, wenn nicht zur Entschuldigung, doch zur Erklärung, berichtigend zu Ebrards Darstellung hinzufügen dürfen: Die römische Kirche des 7. und 8. Jahrhunderts war noch nicht die völlig in dem widerchristlichen Irrtum verstockte, noch nicht die mittelalterlich ausgestaltete, pseudoisidorisch inficirte, die reineren Elemente waren noch nicht principiell ausgeschieden, der Papst war noch nicht der unfehlbare, und der römische Stuhl war noch nicht aller sittlichen Kräfte und Einflüsse beraubt. Ebrard in seinem berechtigten protestantischen Zorn [1]), wie er ihn als Siegmund Sturm so

---

[1]) Nur an einer oder zwei Stellen hat der geehrte Verfasser sich in diesem Zorn dazu hinreißen lassen, Ausdrücke zu gebrauchen, die wir im Interesse

mannhaft geäußert hat, scheint doch die damalige Kirche zu sehr im Reflex der neueren Kirchengeschichte, als Sitz des vollendeten Widerchristentums und als Mörderin der Wahrheit anzuschauen und der edleren, der Achtung werthen Elemente nicht zu gedenken, welche unleugbar damals noch in ihr walteten, und welche sicherlich ebenfalls eine pädagogische Aufgabe an den Völkern zu lösen hatten. Der Irrtum, im unbedingten Anschluß an Rom das Heil zu sehen, welcher jetzt nicht mehr verzeihlich sein würde, konnte es damals noch sein, und bei der Beurtheilung des Bonifacius wird man dies nicht ganz unbeachtet lassen dürfen. Wir werden im letzten Abschnitt hierauf zurückkommen.

IV.

Ehe wir dem Charakterbild des Bonifacius uns zuwenden, müssen wir seine Stellung zu den politischen Gewalten, mit denen er es zu thun hatte, zu beleuchten suchen, da gerade hier sein Charakter von der geschichtlichen Betrachtung stark in Anspruch genommen worden ist. Aber die Beantwortung dieser Frage ist eine sehr schwierige, weil die Quellen hier nur spärliche Auskunft geben, und der Combination ein weiter Spielraum gelassen ist. Auch unsere beiden Biographen, welche in den bisherigen Betrachtungen eine principielle Uebereinstimmung aufzuzeigen hatten, gehen hier weit auseinander und versetzen uns in die Nothwendigkeit, die beiderseitigen Gründe abzuwägen, um alsdann Einem das größere Maß von Wahrscheinlichkeit zuzusprechen, da es zu einer völligen Evidenz — wie wir gleich von vorn herein aussprechen wollen — schwerlich zu bringen sein wird.

Es handelt sich um die Stellung Winfrids zu den Majordomussen des fränkischen Reichs, Carl Martell und Pipin. Auf seiner ersten Reise nach Rom berührte Bonifacius Frankreich und kann sich nicht ganz kurze Zeit dort aufgehalten haben, da diese Reise recht langsam vonstatten ging. Nachdem er zurück-

---

des Werks selbst lieber vermieden gesehen hätten; wir denken z. B. an die Aeußerung, betreffend die Taufe von Heiden durch Winfrid in Hessen (S. 399).

gekehrt war und in Thüringen keinen Eingang finden konnte, wandte er sich abermals nach Frankreich, von wo er dann zu Willibrord ging. Auf der zweiten Reise nach Rom reiste er von Hessen aus auf einem Umweg wieder über Frankreich und Burgund, kehrte mit Empfehlungsbriefen Gregor's an Carl Martell zurück, welche ihn als einen bei dem Majordomus wohlbekannten Mann voraussetzen, und machte vom fränkischen Hof aus auch seine Fahrten nach Hessen und Thüringen. Gegen einen renitenten Bischof daselbst, vermuthlich einen culdeischen, läßt er durch den Papst die Hülfe Carl Martells anrufen, die auch geleistet worden zu sein scheint (ep. 15 u. 46 zu vergl.), und es gelingt ihm, als Bischof von Thüringen nach Vertreibung der Altbritten Besitz zu ergreifen. Nach seiner dritten Romfahrt, welche ihn für seine bairischen Eroberungszüge stärken sollte, war sein Einfluß immerhin unter Herzog Odilo schwach, und seine Wirksamkeit vorsichtig, bis nach Carl Martells Tod die Regierung des kirchenfreundlichen Carlmann ihn zu entschiedenerem Vorgehen ermuthigte, auch die bairische Synode veranlaßte. Dem bairisch-alemannischen Aufstande gieng er aus dem Wege, und nachdem Carlmann die Regierung niedergelegt hatte, Pipin aber keine gewaltsamen Maßregeln in Baiern dulden wollte, zog er sich in das fränkische Reich zurück. Daß die Unterdrückung der Ketzer Aldebert, Clemens u. A. mit Hülfe der weltlichen Macht geschehen sei, wird man annehmen dürfen. Diese Thatsachen begünstigen die Annahme eines Einverständnisses, in welchem der Legat mit der fränkischen Macht stand, ohne doch hinreichende Beweise zu geben. Daß der häufige Aufenthalt an Carl Martells Hof nicht ohne Absicht gewesen sei, gibt auch Rettberg (I, 340) zu, und erwägt man das Interesse, welches Rom an einem Bündnis mit dem mächtigen Majordomus des Frankenreichs haben mußte, so läßt sich kaum glauben, daß Bonifacius immer arglos und absichtslos Verkehr mit dem fränkischen Hofe unterhalten habe; das Empfehlungsschreiben, welches Bonifacius von Gregor II. an Carl Martell 723 mit erhielt (ep. 5), ist allerdings in der vorhandenen Sammlung das erste derartige, kann aber schwerlich überhaupt das erste gewesen sein, da Bonifacius als wohlbekannter Mann vorausgesetzt wird und vermuthlich auch mündliche Auf-

träge von ihm und für ihn empfangen hatte. Ob Bonifacius in einem Verhältnis persönlichen Vertrauens und freundschaftlicher Zuneigung zu Carl Martell stand, ist eine andere Frage, die sich schwerlich bejahen lassen wird, und Gfrörer wird Recht haben, wenn er sagt, Winfrid habe keine gute Meinung von Carl Martell gehegt (III, 512). Der gewaltthätige Kriegsmann, der zunächst und vor allem Staatszwecke verfolgte, der die Kirche nur als Mittel zum Zweck benutzte und das Kirchen- und Klostergut nicht schonte, auch wol Kleriker zum Kriegsdienst nöthigte, mochte dem getreuen Diener der römischen Kirche wenig zusagen. Aber daß beide durch ihre Interessen solidarisch verbunden waren und einander nicht entbehren konnten, — das ist die Annahme, welche dem Beobachter des Winfrid'schen Lebens und Treibens sich aufdrängt, welche auch Ebrard bestimmt vertritt. Ebrard geht nicht so weit, von einem bestimmten Compromiß und Plan zu reden, der zwischen dem Legaten und den Vertretern der politischen Macht abgeschlossen sei, und nach welchem der erstere zur Erlangung der Königskrone, die letzteren zur Vertreibung der Culdeer die Hand geboten haben; wol aber redet er von einem Instinct, der die Pipine an den römischen Stuhl und diesen an jene gewiesen habe. Daß die Majordomusse, seit Ende des 7. Jahrhunderts zum bewußten Machtbesitz gelangt, einen Stützpunkt suchten, nicht sowol zum Sturz des Königshauses, als zur Wahrung ihrer eigenen Machtstellung, und daß Rom diesem Streben bereitwillig entgegenkam, sei in hohem Maße wahrscheinlich; und von hier aus gelange auch die Vermuthung zur höchsten Wahrscheinlichkeit, daß der römische Stuhl, welcher im Bestand der altbrittischen Kirche das schwerste Hemmnis seiner Pläne erblickte, die Unterdrückung derselben bei den fränkischen Machthabern, welche an sich der Culdeerkirche nicht feindselig waren, als conditio sine qua non für einen vorgehaltenen Preis gefordert habe. Jede von den beiden handelnden Gewalten habe das als Zweck angesehen, was der andern nur Mittel war: für Rom war der fränkische Dynastiewechsel nur Mittel zur Ausrottung der Culdeer, für die Majordomusse dagegen war diese Ausrottung nur Mittel zur Herrschaftserlangung, und Bonifacius sei von Anfang an die Mittelsperson gewesen, ein gegenseitiges Einverständnis zu erzielen.

So habe allerdings Winfrid am Sturz der Merowinger, welche der Beseitigung der Culdeer consequent widerstrebten, directen Antheil. Daß Bonifacius den Schutz des Majordomus Carl Martell nachgesucht habe, und daß dem Dynastiewechsel im Frankenreich ein gegenseitiges Einverständnis vorhergegangen sei, findet auch Rettberg (I, 383 f.) im höchsten Grade wahrscheinlich; nur will er seinen Liebling Bonifaz von dem Vorwurf, bei dem Dynastiewechsel Mittelsmann gewesen zu sein, freisprechen. Er macht daher für ihn seine wenig freundliche Stellung zu Carl Martell und Pipin geltend, die im Alter des Legaten eher zu-, als abnehmende gegenseitige Erkältung, das Abnehmen des Einschlusses desselben am Hofe, und seine auf Grund wichtiger Quellen constatirte Abwesenheit von der Krönung Pipins. „Bonifaz ist an der Verstoßung der alten Königsdynastie unbetheiligt, hat ihr vielmehr wahrscheinlich entgegengearbeitet. Was er dadurch an politischer und hierarchischer Bedeutsamkeit einbüßt, wird er gewiß in sittlicher Hinsicht gewinnen"; — dies ist Rettbergs Resultat (I, 392), welches freilich von Ebrard in allen seinen Theilen mit beachtenswerthen Gründen angefochten wird. Gegen Rettberg und Ebrard will nun aber Werner von einer Anlehnung an die politische Macht Carl Martells bei Bonifacius nichts wissen, denn jener habe sich keineswegs als Freund Roms gezeigt, und durch seine selbständige, gewaltsame Weise der Kirche gegenüber keine Veranlassung geboten, dem römischen Legaten gefällig zu sein, vielmehr habe sich in beiden Männern der kirchliche und politische Gesichtspunkt noch einmal recht feindselig begegnet. Eine wesentliche Aenderung in diesem Verhältnis sei allerdings nach Carls Tod mit dem Regierungsantritt seiner Söhne Carlmann und Pipin erfolgt, zumal der erstere entschieden kirchenfreundlich gesinnt war und auch letzterer es im Interesse seiner Politik geboten fand, sich an Rom anzuschließen und die Kirche seines Landes von den widerstrebenden Elementen zu reinigen. Nach Carlmanns Abdankung aber sei eine Erkaltung dieses Verhältnisses eingetreten, Pipin habe sich direct mit Rom in Verbindung gesetzt und den Legaten zurücktreten lassen, welcher an der Erhebung des Majordomus zur königlichen Würde und an der Verdrängung der Merowinger kein besonderes Interesse gehabt habe; letzteres sei vielmehr

eine Abmachung zwischen dem Papst und Pipin ohne Vermittlung des Legaten.

Wir können bei Beurtheilung dieser divergenten Anschauungen von dem Verhältnis zu Carl Martell absehen, da dies erhebliche Schwierigkeiten darbietet, welche noch nicht gehoben sind; nur soll bemerkt sein, daß Ebrards Ausführungen einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben, und daß es bei dem Charakter und Plan des Bonifacius schwer glaublich ist, er habe nicht die politische Macht nach Möglichkeit seinen Zwecken dienstbar zu machen gesucht. Werners Ausspruch, Bonifacius sei der Versuchung, sich in die politischen Händel zu mischen, stets aus dem Wege gegangen (S. 414), ist jeden Falls etwas zu kühn. War auch Carl Martell kein persönlicher Freund des Legaten und der römischen Kirche, so konnte doch recht wohl sein Interesse für die Zwecke des Bonifacius gewonnen werden, und er sich wenigstens mittelbar den Absichten desselben dienstbar erweisen. Was aber das Verhältnis zu Pipin betrifft, welcher nach allgemeinem Zugeständnis von Anfang an, auch nach der Abdankung seines Bruders Carlmann, eine größere Bereitwilligkeit für die Zwecke des Legaten und eine allseitigere Würdigung des Bündnisses mit Rom zeigte, so scheint Werner die Annahme Rettbergs von dem allmählichen Erkalten dieses Verhältnisses und dem Aufhören des Winfrid'schen Einflusses etwas zu schnell adoptirt zu haben; einen ernstlichen Anhalt scheint diese Annahme in den Briefen nicht zu haben, und Ebrard hat auf die Unwahrscheinlichkeit derselben mit Recht hingewiesen. Das Schreiben vom Jahre 752 (ep. 79), in welchem Bonifacius den Priester Fulred bittet, Pipin für seine Liebesbeweise zu danken, spricht ebenso wenig für eine Entfremdung, als die Bereitwilligkeit, mit welcher Pipin die Bitte des greisen Bonifacius um die Nachfolgerschaft des Lullus, seines Schülers, erfüllt, und das darauf bezügliche Dankschreiben Winfrids (ep. 80); und wenn im Jahr 751, also ein Jahr vor dem Wechsel der Dynastie, Bonifacius diesen seinen vertrauten Freund und Schüler nach Rom mit geheimen mündlichen Aufträgen an den Papst schickt, die er ihm unter vier Augen mittheilen soll (ep. 75), und Zacharias antwortet darauf mit specieller Auskunft über gewisse Speiseverbote, über

das zur Priesterweihe nöthige Alter u. a., so wird man nicht glauben wollen, dieserhalb sei Lullus nach Rom geschickt, und wird am wenigsten Rettberg zustimmen können, wenn er glaubt, Winfrid habe dem Papst durch Lullus Vorstellungen gegen die Uebertragung der fränkischen Krone an Pipin gemacht. Auch Werners Annahme, es habe sich um eine persönliche Beichte und Kirchenbuße, sowie um das Kloster Fulda und Winfrids Enthebung vom Mainzer Stuhl gehandelt, will nicht recht zutreffen, da das Antwortschreiben des Zacharias hierauf fast gar nicht Bezug nimmt [1]). Wir wollen auf die Frage, ob Bonifacius der Krönung Pipins zum König beiwohnte, kein großes Gewicht legen, die Quellen sind hier nicht klar genug und lassen Zweifel bestehen, und bei dem Alter, in welchem der Legat damals stand, konnten auch rein äußerliche Gründe sein Fernbleiben rechtfertigen. Wenn aber ältere Annalen des Bonifaz nicht gedenken, indem sie die Krönung kurz registriren, so wird man dies argumentum e silentio nicht allzu hoch anschlagen dürfen, und daß es in Pipins Interesse war, den päpstlichen Legaten bei dieser wichtigen Feierlichkeit anwesend zu sehen, braucht nicht gesagt zu werden.

Ohne ein abschließendes Urtheil aussprechen zu wollen, möchten wir doch Ebrards (so auch Gfrörers) Ansicht über die Stellung Winfrids zu den politischen Zeitfragen ein erhebliches Maß von Wahrscheinlichkeit beimessen, gestehen aber zu, daß dieselbe nicht mit Evidenz festgestellt werden kann.

V.

Suchen wir schließlich ein möglichst treues Bild von der Geistesart und dem Charakter Winfrids zu gewinnen, so sind wir in der Lage, zu Gunsten desselben einige Instanzen geltend zu machen, welche Ebrard nicht hervorgehoben hat, und der Anschauung Werners in vielen Stücken beizutreten. Darin allerdings dürfte Ebrard

---

1) Daß Bonifacius thätig gewesen, die Herrschaft auf Pipin überzuleiten, und daß das oben genannte Schreiben vom Jahr 751 mit der mündlichen Verhandlung über Pipins Krönung verbunden war, glaubt auch Gfrörer (III, 544).

Recht haben, wenn er dem Bonifacius alle geistige Größe und jede Originalität abspricht, wie denn auch Werner zugesteht: „Schöpferisch war sein Geist nicht; neue Gedanken, große Wahrheiten, weltbewegende Ideen sind von ihm nicht ausgegangen. Als Heidenbekehrer hat er geringes geleistet und keine neuen Bahnen nach irgend einer Seite hin gebrochen.“ (S. 443.) In der That bietet sein nicht unbedeutender Briefwechsel kaum einen erquickenden Ruhepunkt oder einen originellen Gedanken. Klagen über Mangel an Erfolg und häretische Menschen, kleinliche Sorgen über allerlei gesetzliche äußere Vorschriften, Bitten um fürbittende Theilnahme an seine Freunde, das ist der eintönige Inhalt der Briefe, deren Lectüre durch die Monotonie des Stils noch mehr verleidet wird [1]). Werner rühmt den wissenschaftlichen Drang an dem Manne und seine eminente Schriftkenntnis. Daß er sich verschiedene Male Bücher kommen läßt, ist richtig; ob damit schon ein wissenschaftlicher Drang indicirt ist, muß aber zweifelhaft erscheinen, denn bisweilen liegt ihm offenbar nur an einem Gewährsmann für eine ihn beschäftigende, noch nicht zur Evidenz gebrachte Frage, und wenn er eine Abschrift der Petrusbriefe mit goldenen Buchstaben bestellt, um den barbarischen und unwissenden Deutschen zu imponiren, so ist dies doch nicht wissenschaftlicher Drang, den er in seinem unruhigen Wanderleben ohnehin schwerlich befriedigen konnte. Schriftkenntnis ist in den Resten der Predigten, die wir haben, nicht zu verkennen; aber originelle Gedanken sucht man doch auch hier vergebens, und seine Beredsamkeit erhebt sich nicht über die landläufigen Mönchsleistungen jener Zeit, so daß wir Werners Lob, das er diesen Sermonen zollt, nicht zu würdigen im Stande sind. Einzelne Briefe könnten uns ein erhöhtes Interesse für den Mann einflößen und seinen Charakter vortheilhaft heben. Wenn er (ep. 62) dem König Ethelbald von England sehr eindringliche Vorhaltungen wegen seines unkeuschen Lebens und seiner sogar an Nonnen verübten

---

1) Du Pin VI, 94 sagt von ihnen: „Le style des lettres de Boniface est dure et barbare, elles sont de bon sens.“ Was dieser bon sens bedeutet, sagt er im folgenden: „Il savait assez bien les règles de la discipline ecclesiastique, il était entièrement devoué au saint siège“ etc.

Frevel macht, und ihn wegen seiner Eingriffe in die Rechte der Kirchen und Klöster tadelt, weil sein böses Beispiel üble Nachfolge fände, so ist das aller Ehren werth. Nur muß auch Werner zugeben, daß diese Interpellation aus sicherer Ferne geschah, und unsere Anerkennung würde ungetheilter sein, wenn er auch einmal dem Carl Martell oder Pipin in ähnlicher Weise die Wahrheit gesagt hätte. Wohlthuend berührt uns auch in verschiedenen Briefen ein warmer Hauch von Freundschaft und Anhänglichkeit an seine alten Freunde in der Heimat, welche ihm ebenfalls mit großer Treue ergeben waren [1]), und Werner hebt dies mit Recht hervor; auch wollen wir in den schwärmerischen, etwas excentrischen Ausdrücken, in denen die Freundinnen Eadburg, Lioba, Bugga u. a. ihre Verehrung kundgeben, nichts unerlaubtes erblicken, obschon auch Werner eingesteht, daß das Feuer, welches in den von ihnen gewählten Bildern brennt, bis hart an die Grenze des für eine Nonne Erlaubten geht. Aber daß diese süßlich spirituale Liebe, wie Ebrard sie richtig nennt, uns auch diese Seite der Correspondenz des Bonifacius verleidet, ist nicht zu leugnen [2]). Das, was man bei einem Sendboten des Evangeliums und einem „Apostel" doch vor allem in seinen Briefen suchen muß: Glaubensfreudigkeit und das unerschütterliche Vertrauen auf die gute Sache, welche nicht sein, sondern seines Herrn ist, findet man hier so wenig, daß vielmehr mit dem zunehmenden Alter die Klagen und der Unmuth, Verzagtheit und Verstimmung wachsen und es uns klar machen, daß von evangelischem Geist nicht viel in ihm zu suchen sein dürfte.

Trotzdem bietet sein Charakter, auch wenn wir seinen Geist nicht loben und sein Streben nicht anerkennen, sondern verwerfen,

---

[1]) An Erzbischof Egbert (ep. 38) sendet er vice osculi duas vini cupellas, ut . . . . laetum diem cum fratribus faciat, zum Beweis, wie mächtig die alten heimatlichen Erinnerungen in ihm noch waren.

[2]) Zu vergl. ep. 3, wo Bugga u. a. schreibt: ardentius vis amoris in me calescit, nicht gegen Christus, sondern gegen Bonifacius, der ihr überhaupt an die Stelle des Mittlers zu treten scheint. Auch ep. 33 enthält einen sehr innigen Erguß der Egburg: „sororis semper amplexibus collum tuum constrinxero; Mi amande frater, ... non volvitur dies, neque nox elabitur ulla sine memoria magisterii tui."

einige Seiten, welche unsere Anerkennung verdienen und es uns unmöglich machen, in Ebrards abschließendes Urtheil einzustimmen: „Sein Gemüth ist von Natur sichtlich zu Gift, Haß und Heimtücke, wie zu Kriecherei und Schmeichelei disponirt. Das Einzige, was an ihm menschlicherweise zu loben ist, ist seine zähe Consequenz und seine, freilich an abgefeimte Pfiffigkeit grenzende praktische Lebensklugheit." Wäre dies das Ganze, was von Bonifacius zu rühmen ist, so würde doch seine tief eingreifende Wirksamkeit, sein eminenter Erfolg und die Bedeutung, welche ihm Zeitgenossen, sowie spätere Geschlechter widmen, kaum zu verstehen sein. Ein ungewöhnliches Maß von Willenskraft, welche mit Zurücksetzung des persönlichen Interesses das zu erstreben verstand, was als Lebensziel erkannt war, muß als Eigentum Winfrids zunächst anerkannt werden. War er einmal der Ueberzeugung, daß außer Rom kein Heil sei, und daß die germanischen Nationen nur im engsten Anschluß an den Papst ihr Ziel erreichen könnten, so kann man das beklagen, wird ihm aber noch nicht einen sittlichen Vorwurf daraus machen, und muß es anerkennen, daß er dies Ziel mit ungemeiner Kraft, mit unerschütterter Sicherheit und Ausdauer verfolgt und erreicht hat. Insofern war er größer, als sein Werk, und die Consequenz und Zähigkeit, mit welcher er sein Ziel verfolgte, wäre einer bessern Sache werth gewesen. Man wird auch nicht sagen können, daß er wissentlich schlechte Mittel angewendet und verwerfliche Wege gewählt hat, denn auch die Anwendung von Gewalt, der Haß gegen die Widersacher, der Eliaseifer, der ihn beseelte, das Anrufen der politischen Gewalten hielt er sicher für völlig erlaubt, ja durch die Umstände geboten. Wie leicht freilich bei solchem Charakter das sittlich Bedenkliche gut geheißen wird, weil es dem als gut erkannten Zweck dient, darf nicht übersehen werden, und man braucht Bonifacius noch nicht zum Jesuiten zu machen, um Spuren der Heiligung der Mittel durch den Zweck bei ihm zu finden. Wir wollen hierfür den Antheil desselben am Sturz der Merowinger, weil er nicht völlig erwiesen ist, nicht geltend machen; bedenklicher noch erscheint ein Brief (ep. 81) an G r i f o, Carls Sohn, der, im Aufstand gegen seinen Halbbruder Pipin begriffen, von Bonifaz ermahnt wurde, seine thüringischen Pflanzungen und die dortigen

Mönche, Priester, Knechte Gottes zu schützen, wenn Gott ihm werde die Macht verliehen haben. Es scheint, als habe hier der Legat in allzu kluger Vorsicht die Treue gegen Pipin verletzt, indem er sich bei dem Empörer zu insinuiren suchte, obschon das Schreiben so vorsichtig und zweideutig abgefaßt ist, daß seine Person auf jeden Fall sicher gestellt war; und da mit großer Wahrscheinlichkeit dieser Brief in das Jahr 747 oder 748 gesetzt werden muß, wo der Aufruhr von Grifo nach Thüringen getragen wurde, so wird man eine Anwendung jener jesuitischen Maxime nicht von Bonifacius abwenden können. Auch sein oben dargelegtes Verhältnis zu Willibrord unterliegt ernsten Bedenken, wennschon die Unklarheit desselben ein definitives Urtheil ausschließt. Aber es muß bei alledem festgehalten werden, daß er von der Heiligkeit und Nothwendigkeit seines Thuns durchdrungen war, daß seine Mission ihn gänzlich erfüllte, und er sich als Werkzeug einer höheren Hand fühlte, der er treu und aufopfernd zu dienen bereit war. So berechtigt demnach die Klage ist über die falsche Abhängigkeit, in welche er sich begab, man wird zunächst daraus keine Anklage gegen ihn erheben dürfen.

Dazu kommt ein anderer Zug, welcher von Ebrard nicht genügend berücksichtigt zu sein scheint und doch für die Charakteristik Winfrids von wesentlicher Bedeutung ist: das ist seine ängstliche Gewissenhaftigkeit, die wir als Zeugnis seiner Abhängigkeit schon geltend machten, und deren Spuren wir, auch wo sie einen komischen Beigeschmack haben, doch um so lieber in seinen Briefen begegnen, als sie die Reaction des deutschen Gewissens gegen irgend welche Zumuthungen bezeichnen. So kleinlich oft die Bedenklichkeiten sind, mit denen er sich und andere quält, sie lassen doch auf das Streben schließen, in allen Fällen das Richtige zu wählen und ohne Anstoß durch das Leben zu kommen. Wie sehr man es protestantischerseits beklagen muß, daß er sich dem römischen Stuhl so unlösbar verpflichtete, man muß es doch achtungswerth finden, daß er mit großer Treue und peinlicher Gewissenhaftigkeit dieses Gelübdes eingedenk war. Wenn er in einem Brief an Bischof Daniel (ep. 12) besorgt anfragt, ob der unvermeidliche Umgang mit falschen Klerikern nicht mit dem Schwur in Widerspruch stehe, den er dem römischen Stuhl

geleistet, und wenn er vor Zacharias (ep. 75) das Bekenntnis ablegt, er habe das, was er seinem Vorgänger Gregor gelobt habe, den Umgang falscher Priester zu meiden, nicht immer halten können, — so sind das Aeußerungen eines allerdings irrenden, aber doch sehr zarten Gewissens. Und diese Gewissenhaftigkeit nimmt sogar die Gestalt einer großen Freimüthigkeit und Parrhesie an, wo sie an maßgebender Stelle und an dem Sitz des kanonischen Rechtes das Unrecht walten sieht. Die hierher bezüglichen Briefe an Papst Zacharias sind sehr charakteristisch. Er beschwert sich bei dem Papst (ep. 49), daß Gregor III. eine Eheschließung genehmigt habe, welche nach kanonischem Recht unerlaubt sei, daß fränkische Kleriker, in der heimatlichen Kirche verurtheilt, in Rom restituirt worden seien, und daß allerlei heidnische Unsitten in Rom selbst geübt würden, die anderwärts verpönt wären. Freimüthig bittet er um Dementirung dieser Gerüchte, um Anstoß zu beseitigen und den Feinden der Kirche ihren Vorwand zu nehmen. „Si istas paganias ibi Paternitas vestra in Romana urbe prohibuerit, et sibi mercedem, et nobis maximum profectum in doctrina ecclesiastica acquiret; . . . . Quia apostolicam sedem contra decreta canonum nequaquam audivimus judicasse.“ Der Papst hielt es für geboten, ausführlich auf diese Interpellation zu antworten, einiges zu dementiren, anderes einzugestehen mit dem Bemerken, daß er es abgestellt habe. Aber noch einmal mußte er gegen die freimüthigen Vorstellungen des Legaten sich rechtfertigen, welcher den schweren Vorwurf erhoben hatte, es werde für die Verleihung des Palliums Lohn gefordert und also Simonie vom päpstlichen Stuhle begünstigt; er sagt (ep. 55): „. . . . quod talia nobis a te referantur, quasi nos corruptores simus canonum et patrum rescindere traditiones studeamus, ac per hoc, quod absit, cum nostris clericis in simoniacam haeresim incidamus, expetentes et accipientes ab illis praemia, quibus tribuimus pallia.“ Indem der Papst dies und ein anderes Gerücht, als habe er einen von Bonifacius abgesetzten Kleriker wieder eingesetzt, dementirt, verbittet er sich in Zukunft von seinem Legaten ähnliche Anklagen. Auch der Brief an Erzbischof Cuthbert von Canterbury (ep. 63), der übrigens die Zustände der englischen

Kirche in sehr ungünstigem Lichte erblicken läßt und keine günstige Meinung von der Einführung des Romanismus in England erweckt, zeigt neben dem Ausdruck der Unterthänigkeit gegen den römischen Stuhl ein ehrliches, rückhaltsloses Streben, die Misbräuche zu entfernen und das Gute zu pflanzen. War also seine Absicht gut und sein Wille darauf gerichtet, das Gute zu erreichen, so wird man sich nicht bloß zu Ebrards Zugeständnis herbeilassen, daß er kein moralisch schlechter Mensch gewesen sei, und er übrigens außer der Moral: „Rom über alles" keine Moral gekannt habe, da er kein sehendes, sondern ein blindes Werkzeug der Finsternis war. Wir können diese Zeichnung nicht als gelungen anerkennen, da sie nicht alle Momente des Charakterbilds berücksichtigt, und müssen das schon oben Gesagte wiederholen, daß für jene Zeit Finsternis und Rom noch nicht identische Begriffe waren.

Ob man von einem Märtyrertod des Mannes reden darf, möchten wir auch mit Ebrard bezweifeln, da wir mit dem Ehrennamen des „Märtyrers" nicht so freigebig sind, wie es heutzutage Mode geworden ist. Nicht um Heiden zu bekehren, nicht als schlichter Missionar, sondern als Erzbischof und Legat, um wegen des Bistums Utrecht Anordnungen zu treffen, zog er nach Friesland; am allerwenigsten hat er den Märtyrertod gesucht; Ebrards Urtheil, so hart es klingt, ist doch sachlich richtig: daß der Haufe von Heiden, welcher ihn überfiel, ihm seine an den Seelen des Sachsenvolks begangene Unterlassungssünde auf sein Haupt bezahlte, und daß er unfreiwillig gefallen sei unter den Räuberhänden einer heidnischen Rotte, die vielleicht keine Heidenrotte mehr gewesen wäre, wenn er den unberechtigten Namen eines Heidenbekehrers zur Wahrheit gemacht hätte.

Was Winfrids Stärke war, seine praktische Klugheit und eiserne Willenskraft, mit der er seine Ziele verfolgte, ist auch seine Schwäche; er ist eine herbe, strenge, gesetzliche Natur, ohne den Geist der Milde und gewinnenden, erziehenden Weisheit; und wie er das Christentum vorwiegend als ein Gesetz auffaßt und verkündet, so war auch sein Charakter auf gesetzliche Strenge und straffes Regiment angelegt. Aber man wird sagen dürfen, daß er streng war auch gegen sich selbst, daß er sein Amt sich nicht leicht machte und

mit peinlicher Gewissenhaftigkeit seiner Verpflichtung und seines Gelübdes eingedenk war; es ist etwas von dem Geist Gregors VII. in ihm, und wenn er seiner Lebensaufgabe zu liebe Wege gegangen ist, die nach dem Maßstab der christlichen Ethik nicht probehaltig sind, so that er es in der Ueberzeugung, dies zur Ehre Gottes und zum Heil der Kirche zu thun. Nicht zur Rechtfertigung jener verwerflichen Mittel, aber zur Entschuldigung des Bonifacius und Klarstellung seines Charakters soll dies gesagt sein.

Daß er in der römischen Kirche eine hohe Ehrenstelle verdient und sich um den Papst hoch verdient gemacht hat, steht fest, und mit Recht sagt Gfrörer (III, 551) von seinem Standpunkt aus: „Die ganze deutsche Geschichte weist keinen andern Bischof auf" — (das will freilich nicht viel besagen, und in dieser Beschränkung auf die Bischöfe mag Gfrörer Recht haben!) —, „dessen Wirken so rein und fleckenlos, so ganz dem Dienst des Herrn und dem öffentlichen Wohl geweiht gewesen wäre. Noch dauert ein Theil der von ihm getroffenen Einrichtungen fort. Möge sein ganzes Werk wieder aufleben. Gesegnet sei von Geschlecht zu Geschlecht der Name des Angelsachsen Winfrid, unseres Apostels und Nationalwohlthäters!" Wie aber auch ein protestantischer Historiker in diesen begeisterten Segensruf mit einstimmen kann (Klose in der Real-Encycl. II, 297), ist uns nicht verständlich. Daß er kein apostolischer Charakter, kein groß angelegter Geist, keine weltgeschichtliche Persönlichkeit war, auch kein Missionar und daher auch kein Wohlthäter Deutschlands, muß unumwunden eingestanden werden, und nur dies können wir im Rückblicke auf das Wirken dieses Mannes sagen, daß Gottes Weisheit es zugelassen hat und aus menschlicher Verirrung Gutes hervorgehen ließ. Unter den von der evangelischen Kirche hochgehaltenen und in dankbarem Gedächtnis bewahrten Männern kann Winfrid keine Stelle finden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die beiden Briefe des Clemens von Rom.

Von

D. J. L. Jacobi.

Das Jahrhundert der Kirche, welches auf die apostolische Zeit folgt, ist für unsere Kenntnis eines der dunkelsten. Der Uebergang zu den Institutionen und Ideen der altkatholischen Kirche ist nur spärlich durch die bisher bekannten Schriftwerke beleuchtet, welche zuverläßig den letzten Decennien des ersten Jahrhunderts und der ersten Hälfte des zweiten angehören. Um so dankenswerther ist jede Ergänzung unserer Erkenntnis durch neue Quellen, und eine solche ist uns an unerwarteter Stelle gekommen. Der erste Brief des Clemens von Rom und der sogenannte zweite lagen uns, bis auf wenige Fragmente, handschriftlich nur in dem Codex Alexandrinus des Brittischen Museums vor. Es ist bekannt, daß der Bibeltext darin große Lücken hat; auch jene beiden patristischen Schriften sind defect, die erste vor dem 58. Kapitel; der zweiten fehlt der Schluß. Außerdem ist namentlich in dem ersten Briefe der Text an sehr vielen Orten unleserlich und daher ein Feld für zahlreiche, wir dürfen jetzt aber auch hinzufügen, oft sehr glückliche Conjecturen geworden. Im vorigen Jahre nun hat

Bryennios, der Metropolit des alten Bistums Serrae in Macedonien den, wie es scheint, vollständigen Text beider Documente veröffentlicht [1]). Er entdeckte ihn in der jerusalemitischen Abtheilung der Bibliothek des Phanars in Constantinopel, und gibt das sehr willkommene Versprechen, aus dem Codex, welcher ihn enthält, das Wichtigste des übrigen Inhalts, nämlich die Briefe des Barnabas und Ignatius, diese freilich in der erweiterten Recension und Zahl, herausgeben zu wollen.

Die Handschrift, eine Minuskel, ist im Jahre 1056 in Jerusalem angefertigt, ist also viel jünger als der Codex Alexandrinus, welcher wahrscheinlich nicht nach dem fünften Jahrhundert geschrieben ist. Der Herausgeber folgt beiden mit kritischem Urtheil, und der von ihm gelieferte Text wird sich in sehr vielen Fällen der Billigung der abendländischen Gelehrten erfreuen. Die Sorgfalt seiner Ausgabe erhöht sein Verdienst; es ist ein bleibendes, und wir wollen es nicht verkleinern durch Abweisung seiner Ausfälle gegen die Episkopophobie und hohe Kritik der Protestanten (*Διαμαρτυρόμενοι*), uns vielmehr freuen, im Orient einen so befähigten und der abendländischen Literatur kundigen Mitarbeiter gefunden zu haben.

Die Herren D. Hilgenfeld, dessen Ausgabe er besonders benutzt, und Professor Ad. Harnack, welcher in Verbindung mit Herrn Gebhardt die Dressel'sche Ausgabe des bisherigen Textes mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit neu bearbeitet hat, haben bereits auf die kritische Wichtigkeit des neuen Fundes aufmerksam gemacht. Ich glaube, daß Herr Harnack den kritischen Werth beider Handschriften richtig dahin bestimmt hat (in Schürers Theolog. Literaturzeit. 1876, Nr. 4), daß der neuere Codex (I) nicht abzuleiten sei von Cod. A; daß er mehr Genauigkeit der Abschrift zeige, als der nachläßiger geschriebene A, der letztere aber doch den Vorzug der Ursprünglichkeit in den meisten zweifelhaften Lesarten bewahre.

---

[1]) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαὶ ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κπόλεως βιβλιοθήκης τῆς παναγίου τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πληρεῖς ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπ. Σερρῶν. Κσπλ.* 1875.

Der zweite Codex löst zwar manche Schwierigkeiten, welche aus Lesarten oder kleinen Lücken des ersten entstehen; aber gerade für die Stellen, welche sachliche Wichtigkeit haben, fördert er wenig. Bleiben wir zunächst beim ersten Briefe stehen, so erfährt der Bericht über Petrus und Paulus Martyrium (Kap. 5) nur in Nebensachen eine Veränderung. Die seltsamen Gestalten unter den christlichen Märtyrinnen, die Danaiden und Dircen, werden wir aus Kap. 6 nicht los. Zu dem 44. Kapitel, wo von den Festsetzungen der Apostel über die spätere Kirchenleitung gehandelt wird, findet sich statt des Ausdrucks *ἐπινομήν*, der im Sinne von Verordnung singulär, und in neuester Zeit auf Rothe's Anregung viel besprochen ist, die Lesart *ἐπιδομήν*, wofür der Herausgeber *ἐπιδοχὴν* setzt. Diese Conjectur empfiehlt sich weder von Seiten der Wortbedeutung, noch von Seiten des Zusammenhanges; man hat wohl in der Lesart des cod. I eine Corruption von *ἐπινομὴν* zu erblicken. Für die Dogmengeschichte liegt die wichtigste Variante in Kap. 2, jedoch führt sie zu keiner sicheren Entscheidung. Hier handelt es sich um den ehemaligen löblichen Zustand der Gemeinde von Korinth: „ihr waret demütig, euch vor einander beugend, lieber gebend als nehmend, mit den Gaben Gottes begnügt (cod. A *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι*), aufmerksam auf seine Worte u. s. w., und seine Leiden waren euch vor Augen (*καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν*)". Die Beziehung von *αὐτοῦ* auf *θεοῦ* setzt für diese Zeit patripassianisch geartete Vorstellungen voraus und gestattet interessante Combinationen mit der verwandten Idee römischer Bischöfe am Anfang des 3. Jahrhunderts. Für *Θεοῦ* hat dagegen die neue Handschrift *Χριστοῦ*, was der Herausgeber billigt. Man wird kaum von der ersten Lesart abgehen dürfen, da sie das Alter und die größere Schwierigkeit für sich hat und es an Parallelen bei den Vätern des 2. Jahrhunderts bis zu Tertullian nicht fehlt. Allein so entschieden, wie Herr Harnack, wagen wir die Lesart *Χριστοῦ* nicht zu verurtheilen. Denn sie wird höchst wahrscheinlich unterstützt durch Photius, welcher cod. 126 den Clemensbrief darüber zu entschuldigen sucht, daß er Christo keine göttlichen Prädicate beilege. Hätte er hier die Lesart *θεοῦ* gehabt, so würde er sich darauf

berufen haben, wie er es bei dem sogenannten zweiten Brief thut. Die von Harnack angeführten Stellen des Briefes beweisen, abgesehen von der obigen, eher gegen, als für eine modalistische Gotteslehre des Clemens, und der Ausdruck ἐφοδίοις kann sehr wohl im Zusammenhange die sonst häufige Bedeutung geistlicher Gaben haben, welche durch Χριστοῦ vor Misverstand gesichert wird.

Allein viel werthvoller ist cod. I durch die Ausfüllung einer großen Textlücke in cod. A. Harnack hat durch genauen Vergleich ermittelt, daß der Ueberschuß des cod. I gerade ein Blatt des cod. A füllt, und ist also anzunehmen, daß nicht mehrere verlorengegangen sind. Im Anfang des ergänzenden Textes befindet sich auch das Fragment, welches Basilius anführt: „Denn es lebt Gott und der Herr Jesus Christus und der heilige Geist." Der Brief fährt fort: „und der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten." Mit dieser Betheuerung verstärkt der Brief die Ermahnungen zu demütiger Befolgung der göttlichen Gebote, welche er entsprechend dem bisher bekannten Texte anfügt. Nach einer Warnung gegen Widerstrebende und der Erklärung, daß man an solcher Sünde unschuldig sein und Gott um unversehrte Bewahrung aller ausgewählten Gläubigen bitten wolle, folgt ein Gebet, welches den größten Theil des Supplementes ausmacht. Hierauf zusammenfassende Wiederholung der Gegenstände, auf welche der Brief seine Ermahnung gerichtet hat. Dann eine mildernde Anerkennung gegen die Korinther, von der sofort wieder abgelenkt wird zur nachdrücklichsten Ermahnung, den Zwiespalt zwischen Vorstehern und Gemeinde zu beseitigen. Zu diesem Zwecke seien die zuverläßigen und besonnenen Männer zu ihnen gesendet, denn die ganze Sorge der Gemeinde von Rom sei, daß schnell die Eintracht hergestellt werde. Von hier ab beginnt der gemeinsame Text wieder, welcher den Schluß des Briefes (Kap. 58 ff.) mit Fürbitte, Nennung und Empfehlung der Gesandten, und Segenswunsch bringt.

Die Ergänzung fordert uns zu einem kritischen Bedenken auf. Es ist uns sehr zweifelhaft, ob das Gebet ein ursprünglicher Theil des römischen Briefes gewesen sei. Der Inhalt dieses Gebetes, so schön und einfach er ist, bewegt sich doch gänzlich in

Bezeichnungen allgemeiner Gedanken und Zustände, so daß es füglich an jedem Orte in den ersten zwei oder drei Jahrhunderten hätte gehalten werden können. Großentheils ist es aus alttestamentlichen Stellen zusammengesetzt. Der Anfang, welcher lückenhaft ist, lautet etwa: „[Hilf, daß wir] unsre Hoffnung setzen auf deinen ewigen Namen, der vor aller Schöpfung war, der du die Augen unsres Herzens geöffnet hast, auf daß wir dich erkennen, welcher der allein Höchste unter den Höchsten ist; den Heiligen, der unter den Heiligen wohnt; der den Trotz der Uebermütigen demütigt; der die Gedanken der Heiden[=Völker] vernichtet, der die Niedrigen erhöht und die Hohen erniedrigt, der reich macht und arm macht, der tödtet und das Leben gibt, den einigen Wohlthäter der Geister und Gott alles Fleisches, den der in die Tiefen schaut, dem die Menschenwerke kund sind, den Helfer derer, die in Gefahr sind, den Retter der Verzagenden; den Schöpfer und Führer jeglichen Geistes, der die Völker viel macht auf Erden und aus allen erwählt die, welche dich lieben durch Jesum Christum, deinen lieben Sohn, durch welchen du uns erzogen, geheiligt, mit Ehre bekleidet hast. Wir bitten dich, Herr, unser Helfer und Beistand zu sein. Errette die von uns, welche in Trübsal sind; erbarme dich der Niedrigen, richte die Gefallenen auf, erscheine den Flehenden, heile die Unfrommen, führe die Irrenden deines Volks zurück; sättige die Hungrigen, erlöse unsre Gefangenen, richte die Schwachen auf, tröste die Kleinmüthigen; alle Heiden mögen erkennen, daß Du allein Gott bist und Jesus Christus dein Sohn und wir dein Volk und Schafe deiner Herde. — — Du hast den dauernden Bau der Welt durch Deine Werke kundgethan; du, Herr, hast die Erde geschaffen, der du getreu bist von Geschlecht zu Geschlecht, gerecht in den Gerichten, wunderbar in Kraft und Pracht, der du weise bist in deinem Schaffen und verständig, das Gewordene zu befestigen, der du gütig bist in dem, was unser Auge schaut, und getreu denen, die auf dich trauen. Barmherzig und mitleidig erlaß uns unsre Uebertretungen und Ungerechtigkeiten und Verfehlungen und Vergehungen; rechne nicht an eine Sünde deiner Knechte und Mägde, und reinige uns in deiner Wahrheit, und lenke unsre

Schritte, damit wir in Heiligkeit des Herzens wandeln und thun, was gut (*καλὰ*) und wohlgefällig vor dir und vor unsern Obern ist (*ἐνώπιον τῶν ἀρχόντων ἡμῶν*). Ja, Herr, erleuchte dein Angesicht über uns zum Guten und Frieden, auf daß wir gestützt werden durch deine starke Hand und bewahrt werden vor jeder Sünde durch deinen erhabenen Arm, und errette uns vor denen, die uns ungerecht hassen. Gib Eintracht und Frieden uns und allen, welche auf Erden wohnen, wie du sie gegeben hast unsern Vätern, die dich anriefen in Glauben und Wahrheit" u. s. w. (Der Schluß dieser Wendung ist im Text nicht ganz unversehrt.) Das Gebet endigt mit einer ausgedehnten Fürbitte für die weltliche Obrigkeit (*τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἐπὶ τῆς γῆς*), denen Unterwerfung zu leisten sei, wenn man darin nicht Gottes Willen verletze; ihnen wird Gesundheit, Friede, Eintracht und gute Ordnung gewünscht, damit sie die Herrschaft, die Gott ihnen gegeben, unanstößig führen. „Lenke ihren Rath nach dem, was gut und wohlgefällig vor dir ist, damit sie in Frieden und Milde fromm verwaltend die von dir verliehene Machtvollkommenheit, deine Barmherzigkeit erlangen. Der du allein mächtig bist, dies und größeres Gutes an uns zu thun, dir danken wir durch den Hohenpriester und Schützer (oder Fürbitter) unsrer Seelen, Jesus Christus, durch welchen dir sei Ruhm und Ehre jetzt und für alle Zeit und alle Ewigkeit."

Dieses Gebet berührt dasjenige, was Hauptzweck des Schreibens ist, die Herstellung der Ordnung in der korinthischen Gemeinde, beinah gar nicht. Nur gegen den Schluß der allgemeinen Bitten bemerkten wir auch die um Eintracht und Frieden (*ὁμόνοια καὶ εἰρήνη*), welcher aber sofort eine Beziehung auf alle Menschen gegeben wird. Eine zweite Rücksichtnahme darauf könnte man in dem kurz zuvor erwähnten richtigen Wandel vor den Oberen suchen, indes, entweder sind diese identisch mit den später genannten weltlichen, und dann handelt es sich nicht um den Zwist der Gemeinde; oder sie sind Bischöfe, und dann gehört das Gebet nicht in die Zeit des Clemens. Denn damals waren die Kirchenvorsteher noch keine *ἄρχοντες*; solche Herren wurden sie erst im Laufe des 4. Jahrhunderts. Obgleich der Brief nicht ohne Wieder-

holung und unnöthige Häufung von Einzelheiten ist, behält er doch den Zweck der Friedensstiftung stets im Auge, schärft ihn immer von neuem in anderen Formen ein (vgl. z. B. die Empfehlung der *ὁμόνοια* Kap. 11. 20. 21. 34. 49. 50) und ordnet ihm die andern religiösen und sittlichen Aufgaben unter. Wie sollte er ihn in dem durchdachtesten Stück so sehr durch die allgemeinen Betrachtungen zurückgedrängt haben! Außerdem sollte man erwarten, daß das Gebet in die Fürbitte für die Gemeinde (Kap. 58) auslaufen würde. Statt dessen liegt zwischen beiden ein brieflich paränetischer Abschnitt, der ganz dem Charakter und Plane des Briefes entspricht, der aber durchaus keine Anknüpfung und Zurückbeziehung auf das Gebet enthält. Alle Momente, die er darbietet, finden sich in dem vorangehenden Theile des Briefes erörtert, und alles Eigentümliche, was das Gebet enthält, bleibt in dem folgenden Stück unerörtert. Das Gebet erscheint als ein fremdartiges, eingeschobenes, und vielleicht rührt die Lücke am Anfang daher, daß es einleitende Worte hatte, welche nicht zum Vorangehenden paßten und die man wegließ.

Dürfen wir eine positive Vermuthung aussprechen, so ist es folgende: In Korinth ward, wie der Bischof Dionys versichert, der römische Brief zu kirchlichen Lectionen benutzt. An die Verlesung des Briefes ward wahrscheinlich die eines allgemeinen Kirchengebetes angeschlossen; man schaltete es bei den Worten des Briefes ein, wo dieser im Fall des Mislingens der Mission erklärt, die römische Gemeinde werde sich begnügen, zu Gott für alle Christen zu beten. Daß nun aber diese Gemeinde den Korinthern zugleich eine Form dieses Gebetes vorlegen sollte, und in dieser Ausführlichkeit, muß, abgesehen von allem Uebrigen, als seltsam erscheinen. Dagegen hat das Gebet nicht nur die umfassenden und verallgemeinernden Formen der Liturgik, sondern es schließt auch mit einer hochfeierlichen Doxologie, die dem offiziellen Kirchenton angemessen ist. Mit ihr endigte vermuthlich die Verlesung des Briefes. Das Gebet ist verwandt dem Typus der griechischen Kirchengebete in der Häufung der göttlichen Prädicate. Es ist hienach wahrscheinlicher, daß es in Korinth, als daß es in Rom entstanden ist, wo wir von einer kirchlichen Lection des

Briefes nichts finden. Tertullian gibt (Apolog., Kap. 30) den Inhalt der kirchlichen Fürbitte für den Kaiser an; damit ist die für den Senat verbunden, welche in unserm Gebete fehlt, das überhaupt anders formulirt ist. Tertullian sagt zwar nicht ausdrücklich, daß er vom römischen Gebet redet; indes, wenn man in Carthago für den Senat betete, wird man es gewiß auch in Rom gethan haben. Der cod. A könnte auf Alexandria leiten, vorausgesetzt, daß er das Gebet enthielt; aber die Unabhängigkeit beider Handschriften von einander treibt zur Annahme eines möglichst alten Ausgangspunktes, der am leichtesten in Korinth zu erkennen ist. Für das hohe Alter, welches uns dies Gebet sehr schätzbar macht, zeugt auch die edle Einfalt, die Abwesenheit späterer dogmatischer Formeln, die Hindeutung auf vorkommende Verfolgungen, welche in der Erwähnung der Gefangenen liegt. Etwas befremdlich ist unter solchen Umständen, daß den Regierenden für fromme (εὐσεβῶς) Verwaltung verheißen wird, Gott werde ihnen gnädig sein, doch lassen die Ausdrücke allgemeinere Deutung zu (ἵλεως = propitius), als die spezifisch christliche.

Eine Einwendung, die wir nicht verhehlen wollen, gegen unsre Auffassung des Gebetes besteht darin, daß in demselben Christus als Hoherpriester und Beschützer oder Fürsprecher (προστάτης) bezeichnet wird, welche Verbindung auch im Briefe zweimal vorkommt und worin das erste Prädicat ein sehr gewöhnliches, das zweite ein sehr ungewöhnliches ist. Wir meinen jedoch, daß dies Bedenken sich durch die Annahme hebt, daß jene Prädicate in das korinthische Gebet aus dem Briefe aufgenommen wurden. Jeden Falls scheint diese Schwierigkeit eine geringere, als diejenigen, welche sich gegen die Ursprünglichkeit des Gebetes ergeben. —

Die anderen Notizen, welche den neuen Text für die Geschichte werthvoll machen, sind vornehmlich folgende. Es bestätigt sich, was freilich ohnehin kaum zweifelhaft sein konnte, daß die neronische Verfolgung bei Abfassung des Briefes schon weit zurücklag, und die Leiden der Gemeinde zu Rom einer spätern angehören. Denn die Abgeordneten der Gemeinde werden als Männer belobt, die von ihrer Jugend bis zum Greisenalter im Christentum gestanden haben. Ferner, da kein Grund ist, zu zweifeln, daß ein

Vorsteher der römischen Gemeinde, Clemens, Concipient des Briefes sei, so fällt auch dessen Verwaltungszeit in die letzte Zeit des Jahrhunderts, in die domitianische. Ferner ist selbst nach dem, was wir sonst von Rom wissen, überraschend das hohe Bewußtsein, mit welchem der Brief spricht. Es wäre nicht unmöglich, daß die Schreiber schon behaupten, unter dem Beistand des heiligen Geistes zu reden (*ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκύψητε τὴν ἀθέμιτον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργήν κτλ.*); obwohl das *διὰ τ. ἁγ. πν.* auch auf die Besserung der Korinther bezogen werden kann. Die römische Gemeinde fordert, daß, sie vor den entgegengehaltenen Tugendbeispielen gehorsam den Nacken beugen, und legt im andern Falle die Verantwortlichkeit auf sie. Daß die Einmischung in die fremden Angelegenheiten ohne Aufforderung von Korinth vorgenommen wird, ist kein Zeichen besonderer Prätension, sondern geschieht nach dem Grundsatz, daß wenn ein Glied leidet, alle leiden, und in diesem Falle hatten die Vorgänge seit lange die schmerzliche Aufmerksamkeit der Gemeinden weit und breit erregt (Kap. 47). So schreiben Irenäus und Dionysius von Alexandria nach Rom, selbst wenn der Anlaß, wie durch Novatian, ein zunächst innerrömischer war. Auch wird der Gehorsam wegen allgemeingültiger Wahrheiten, nicht wegen römischer Vorrechte verlangt, und ebenso wenig wird mit einem Abbruch der Gemeinschaft gedroht, wie zu Victors Zeit. Aber eine vornehme Ueberlegenheit spricht ans der Haltung, selbst aus der Anerkennung, daß man es mit verständigen Männern zu thun habe. Da dies Autoritätsbewußtsein nicht auf Petrus und Paulus begründet wird, so kann es neben der Ueberzeugung vom Recht in der Sache nur auf der politischen Bedeutung Roms und der Ansehnlichkeit seiner Gemeinde beruhen. Endlich ist für Rom charakteristisch, daß sich der Brief, ohne das Recht der streitenden Parteien zu erörtern, sofort auf die Seite des Vorstandes stellt.

Weit größeren Raum nimmt die Ergänzung ein, welche der sogenannte zweite Brief empfängt, der nun wahrscheinlich vollständig ist. Der Anfang hat etwas unvermitteltes; doch auch Photius bestätigt ihn in dieser Gestalt. Jetzt unterliegt es keinem Zweifel

mehr, daß das Stück eine Homilie und kein Brief ist. Sie gehört unzweifelhaft einer spätern Zeit an, als der Brief an die Korinther, und paßt mehr für die Zeit nach als vor dem Jahre 150 n. Chr. Dies kann man mit einiger Zuversicht daraus schließen, daß das Evangelium des Matthäus mit der Formel der heiligen Schrift citirt wird; der Gebrauch ist aber noch unsicher, und der Verfasser unterscheidet anderswo das Alte Testament als τὰ βιβλία von den ἀπόστολοι. Stellen aus apokryphischen Evangelien, wenn nicht alle, so doch zum Theil aus dem der Aegypter, werden mit einer gewissen Breite angewendet. Ein sicheres Merkmal des hohen Altertums liegt darin freilich auch nicht. Denn noch im Anfang des 3. Jahrhunderts macht man keinen Vorwurf aus dem Gebrauch, obgleich Clemens von Alexandria unsre Evangelien höher stellt. Ebioniten und Gnostiker werden bestritten, aber als bekannt vorausgesetzt. Besonders die dogmatischen Formen verbieten in das 3. Jahrhundert hinabzugehen; denn sie sind unentwickelt, auch die Sprache oft ungelenk, wenngleich kräftig. Der Hauptzweck ist die Ermahnung zu einem Wandel, welcher den Vorschriften des Christentums entspreche, zu denen sich die Gemeinde bekennt. Namentlich in der Ergänzung wird die ethische Aufgabe als Bekämpfung der Sinnlichkeit dargestellt. Diese Welt und jene sind Feinde, man muß das Vergängliche hassen, das Gute und Unvergängliche lieben. Man muß das Fleisch rein bewahren, und die Taufgnade unbefleckt, das führt zum ewigen Leben. Ritschl macht bemerklich, daß die paulinische Bedeutung der Gnade, wie sie bei Bernhard von Clairvaux in einzelnen Ahnungen gewürdigt wird, im 13. Jahrhundert von der Ascetik in Vergessenheit gebracht wurde. Diese richtige Beobachtung findet mehrmals ihre Bestätigung im Lauf der Kirchengeschichte. Die ascetische Betrachtung dringt mit außerordentlicher Gewalt von den verschiedensten Seiten her in das 2. Jahrhundert ein und ist eine Hauptursache, daß die paulinische Idee von der Rechtfertigung zurückgedrängt wurde. Unsre Schrift bewegt sich großentheils in verwandter Richtung mit dem Hirten des Hermas, auf dessen nahe Analogie Bryennios und besonders Harnack hingewiesen haben. Schon der Hirte räth, durch Almosen mehr zu thun, als die Pflicht gebietet; aber diese Predigt schärft

ein: „gut ist Almosen als Buße der Sünde; Fasten ist besser als Gebet, Almosen besser als beides". Soweit geht keine uns bekannte kirchliche Schrift des 2. Jahrhunderts in der Schätzung der Werke. In einer Allegorie, welche Schriftstellen und Deutungen spielend miteinander mischt, ist Christus der Mann, die Kirche das Weib. Die Kirche in ihrer Erscheinung wiederum der Leib Christi, und Christus der Geist dieses Leibes. Der Geist das Urbild, der Leib das Abbild, und so gilt es auch hier, den eigenen Leib rein zu halten, um den Geist zu empfangen, der Leben und Unvergänglichkeit verleiht. Der biblische Gedanke, daß die Kirche in Gottes ewigem Rathschluß, und in den ewigen Zwecken Gottes existire, wird ganz ähnlich wie bei Hermas platonisirend umgeformt, so daß die Kirche als präexistentes Wesen erscheint. Man erkennt hier, wie bei den Alexandrinern, Elemente, die zur Gnosis überleiten. Christus in seiner Präexistenz wird als πνεῦμα bezeichnet, wie von Hermas, erhält aber das Prädicat θεός, zu welchem jener die entsprechenden Prämissen nicht steigert.

Woher das Schriftstück stamme, ist schwer zu sagen. Für Rom läßt sich nichts entscheidendes anführen. Die Identität des Verfassers mit dem des Hirten ist trotz der Verwandtschaft wegen der Differenzen unannehmbar. Der Hirt war ein Buch von großer Verbreitung und Einwirkung, und die Homilie hat die Beschaffenheit eines unter seinem Einfluß entstandenen Werkes. Manche finden eine Beziehung auf die isthmischen Spiele bei Korinth, wenn der Verfasser (Kap. 7) das gewöhnliche Bild von dem Wettkampf durch die ungewöhnliche Ausdehnung auf Ruderkämpfe erweitert. Und so könnte man an eine Abkunft aus Korinth denken. Indes wird es auch in andern Städten, die am Wasser lagen, nicht an Wettkämpfen der Schiffe gefehlt haben. Höchst unsicher bleibt ebenso die Erklärung, wie die Homilie zum Namen des Clemens gekommen sei. Wir glauben auch nicht, daß die Erwähnung des Clemens im Hirten des Hermas (visio 2, 4) zu wahrscheinlichen Combinationen führen kann. Vielleicht war der Grund der Benennung ein sehr äußerlicher. Man darf vermuthen, daß die Homilie als ein geschätztes Werk eines geachteten Verfassers wiederholt kirchlich verlesen wurde, und wir glauben eine Spur davon zu entdecken,

wenn es Kap. 19 heißt: ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν. Denn da sie von dem Verfasser bei der ersten Mittheilung doch wohl nicht abgelesen sein wird, so ist dies wahrscheinlich die Wendung, welche bei der späteren Verlesung hineingekommen ist. Da wir nun durch Eusebius wissen, daß der Brief des Clemens in vielen Kirchen verlesen ward, ohne Zweifel in östlichen, so konnte es leicht geschehen, daß die Stücke äußerlich zusammengestellt und irrtümlich unter denselben Namen befaßt wurden. Die Zusammenfügung führte zum gemeinschaftlichen Namen und der Name beförderte die gemeinsame Verbreitung. So finden wir seit den Zeiten des 4.—5. Jahrhunderts sie verbunden im Cod. Alex., bei Photius und in der neugefundenen Handschrift.

Sind die obigen Vermuthungen begründet, so besitzen wir in dem neu entdeckten Theile des Briefes das älteste allgemeine Kirchengebet und in dem anderen Stücke die älteste kirchliche Homilie, welche uns bekannt sind.

2.

Zur Reformationsgeschichte.

Von

Lic. theol. J. K. Seidemann,
P. emer. in Antonstadt-Dresden.

III. Drei Melanthoniana.

1.

In der in unserm zweiten Beitrag zur Reformationsgeschichte (im vorigen Hefte dieser Zeitschrift, S. 571 f.) besprochenen Bibel befindet sich folgendes Bruchstück von Melanthons Hand; wohl zu Col. 3, 16: Gottes kirch vnd wohnung die reyne lehr des Euangelij mit glawben annemen, vnd soltu gewisslich wissen, das Gottes

vnwandelbarer will ist, das alle menschen seinen Son den Herrn Jhesum Christum erkennen vnd das Euangelium horen, lernen vnd annemen, vnd glidmassen seiner kirchen werden, vnd so du reyne lehr des Euangelij lernest vnd annimmest, bistu gewislich ein glidmaß der rechten kirchen Gottes. Weiter soltu auch dise verheissung vnd disen trost wissen, das dise warhafftige glidmas der kirchen Gottes, haben vergebung der sund vnd sind gerecht durch den Herrn Christum, vnd sind Gottes wohnung, Ehr will sie gewislich mit ewiger gerechtikeit, vnd ewigem Leben begaben, vnd will sie auch in disem Leben erhoren, regirn, bewaren vnd yhnen alle angst lindern, Dise grosse verheissung vnd disen hohen trost sollen wir mit warhaftigem glawben annemen vnd durch dise wort vns trosten, vnd zu friden sein, vnd diser gnaden vnd gaben, vnd hilff gewislich warten. 1552

Philippi Melant . . .
manu scriptum.

2.

Oracio mea in promocione Magisterij quam habui primus in ordine in frequenti auditorio post oracionem Decani Magistri Ambrosij Bernhardi in presencia Ducj Joannis Ernesti 15 37 9 Octobris Witteberge

Presente Principe Johanne Ernst Manus Philippi autoris[1]) Diese Worte sind von Anton Lauterbachs Hand, vgl. meinen Jacob Schenk, S. 102. Die Rede selbst ist von Melanthons Hand, der, mit Papier durchaus nicht sparsam, darin, wie das seine Eigentümlichkeit war, oft fast die ganze Seite wieder ausstrich und so 8 Foliobogen fertig brachte, weshalb ihm Luther am 27. December 1539 oder am 28. December 1538 scherzend schrieb: „Antequam Ascendisses currum, mi Philippe, perlegeram tuum hoc scriptum, quantum nec soleo, nec potui iam diu

---

1) Vgl. C. R. X, 678 und Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 53. Valentin Bavarus I, S. 766 f. hat eine von Melanthon für Lauterbach gefertigte Rede, [sie ist nach den Excerpten, welche ich mir aus Val. Bavarus gemacht, mit der hier mitgetheilten identisch. J. Köstlin].

ieiunus legere. Sed fecit hoc, quod tribus verbis aliquoties vnam chartam impleveris literis interim transmissis, alioqui tantum codicem, si mea vel alterius manus esset, vix multis hebdomadis perlustrassem.“ So C. Krafft in Fr. Evertsbuschs: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. Zweiter Band. Elberfeld 1874. S. 102. — Die Rede lautet:

Cum non ingenij fiducia, aut meo aliquo consilio, sumpserim mihi has partes dicendi, spero uos veniam orationi meae daturos esse, uosq: rogo, ut publici moris conseruandi causa, me patienter audiatis. Nam et ego, etsi noram infantiam meam, tamen cum autoritate collegij hoc mihi onus impositum esset, nolui contumaciter repugnare, ne viderer contra disciplinam et publica instituta facere. Cum. n. in illo sanctissimo ministerio euangelij, ad quod me Ecclesia in hac vrbe vocauit, alios doceam, quantum laudis habeat disciplinae conseruatio, ostendere volui, me quoque non grauatim legibus publicis parere.

Dicam igitur aliquid quod videtur non alienum a mea persona de his studijs quae ad hunc gradum pertinent. Nam et exemplum meum cupio prodesse adolescentibus, ut cum me versantem in ministerio Ecclesiastico, amare haec communia studia viderint, existiment prodesse harum artium cognitionem ad tractandum verbum dei, et studia sua referant ad hunc finem, ut aliquando prosint Ecclesiae Christi.

Quare breuiter etiam hac de re dicendum putaui.

Etsi. n. Euangelij cognitio non contingit sine quadam celesti luce, tamen et foris instrumentis opus est, linguae et sermonis intellectu, et ipsis ministris, opus est quadam dexteritate in docendo, et explicando. Quare ita statuo, praecipue ministris Euangelij valde conducere, linguarum cognitionem et hanc liberalem doctrinam, quae continet rationem docendi, et quasdam disputationes de natura rerum.

Hac de re sepe vos admonent viri grauissimi preceptores nostri, sed cum in hac pompa et in schola mihi dicendum esset, nullum inueniebam aptius argumentum.

Ac primum spiritus s. ipse testatur linguarum et docendi rationem ad propagandum Euangelium conducere. quia inter dona spiritus sanctj numerantur donum Linguarum et donum Interpretationis. Interpretatio autem haud dubie est enarratio atque explicatio scripturarum.

Et cum spiritus sanctus dat dona, simul existunt in animis impetus qui ad illa dona tuenda et exercenda incitant, ut cum Homero donum contigisset componendi carmina, simul extitit studium. Adeo .n. non pugnat donum cum studio, ut maxime exuscitet spiritus sanctus diligentiam et studium. Paulus etsi habebat donum linguarum, tamen id lectione et obseruatione sermonis auxit. quod quidem testantur quaedam ab ipso citata, voces etiam multe redolentes eruditionem singularem. Itaque spiritus s. testatur prodesse Ecclesiae linguarum cognitionem, et probat studium.

Deinde requirit Paulus vt Episcopus sit non modo eruditus, sed etiam, ut sit ad docendum idoneus. Nec uero satis instructus est ad docendum, is qui genus sermonis non intelligit. Quoties lapsi sunt non modo recentiores, sed etiam veteres propter mendosam translationem. Quanto in psalmis, in prophetis omnia sunt illustriora, si fontes consulantur, quos quidem consuli sepe precipiunt Hieronymus et Augustinus. Et sepe ab aliqua figura grammatica pendet dogmatis explicatio, aut confirmatio. vt plurimum refert, nosse Ebraicam consuetudinem in hac figura verborum. Ego indurabo cor. Pharaonis et similibus.

Haec vtilitas latius patet, quam vt quisque omnia complecti possit. Vsus infinita exempla monstrat. Iam cum prudens concionator debeat interdum populo tradere integram summam doctrinae Christianae, vt in catechismo, Id quomodo faciet sine methodo, quam tradit dialectica.

Quoties incidunt subtiles et intricatae controuersiae. In his sine arte non possunt iudicarj argumenta. Sicut in Pauli disputationibus series partium sine doctrina liberali non facile cerni aut distribui potest.

Hae vtilitates ita sunt in conspectu, ut longiore dispu-

tatione de grammatica et dialectica non sit opus. Neque uero exiguam doctrinam aut exercitationem vulgarem requiro: cum his duabus artibus ministrum volo instructum esse. Harum .n. nemo fit artifex sine multorum autorum lectione, sine varia exercitatione.

Venio ad Historias, quarum noticia adeo suauis est, vt nihil auidius legant homines ingeniosi, et tantas habet vtilitates in vita, et in moribus vt etiam indocti ijs carere non possint. Porro theologus in enarratione prophetarum, nisi sciat historias, in singulis pene versibus vt in luto herebit, etiam si cetera instrumenta ej non desunt. Nec tantum veteres historiae et Imperiorum exordia, atque inclinationes sciendae sunt, Etiam recens historia rerum Ecclesiasticarum querenda est, Ex his . n . multa dogmata iudicari possunt.

Historiae docent quo ordine veteres synodi habitae sint, quis habuerit ius suffragij. videlicet non modo Episcopi, sed etiam eruditi viri Ecclesiarum qui conuenerant. vt in ipso Cyrillo apparet. Conscientijs vtile est nosse quid de multis dogmatibus veteres pronunciarint. Historiae docent ad huc gregorij tempore Pontifices Romanos non agnouisse potestatem illam oecumenicam, quam postea sibi sumpserunt. vetera exempla ostendunt Episcopos et presbyteros Ecclesiae suffragijs vocatos et ordinatos esse.

Canonem in Missa quo hactenus vsi sunt, composuit quispiam recens autor, cui fuit nomen Scholastico, vt Gregorius testatur. Apud graecos duo sunt Canones, alter Basilij alter Chrysostomi dissimiles.

Epiphanius numerat inter hereticos illos qui primi inuocarunt diuam Mariam virginem matrem domini. Ergo Inuocatio Sanctorum tunc erat ignota. Haec atque alia multa monent historiae, quae conscientias de multis rebus erudiunt. Et pios valde confirmant historiarum testimonia cum scripturis congruentia. Nam in multis articulis patrocinium et testimonium veteris Ecclesiae et purioris magnifaciendum est.

Quam multa autem occurrunt in historijs, quae si velis assequi, etiam aliae artes et linguae degustandae sunt. denique multiplici eruditione opus est ej, qui volet vtiliter legere historias.

Postremo etiam si in his occupationibus et infirmitate ingeniorum pauci simul plures artes coniungere possunt, tamen aliquid mutuare ex physicis et ethicis minister euangelij poterit, quod ej magno vsui erit.

Est .n. tenenda distributio causarum. Cognoscendae sunt Particiones de anima, quid differant pars cognoscens, voluntas, Affectus, quae sint Affectuum species. vnde oriantur Hi loci sepe in controuersijs theologicis explicandi sunt.

Et in moralibus materijs quae ad legem pertinent, vt in contractibus, in descriptionibus virtutum sepe adiuuari ex Ethicis possumus, Nam philosophia moralis est quaedam pars legis diuinae de ciuilibus officijs. Deinde etiam vbi discrepent haec doctrinae genera. euangelium, lex. Philosophiae illustrat collatio. Quomodo autem conferet ille rudis, cui non sunt noti fontes

Dixi breuius de hac tota re, quia eadem sepe monent alij. Interea tamen et illi reprehendendi sunt, qui instructi eruditione humana, sumunt sibi iudicium de dogmatibus sine spirituali iudicio. Ita fit, vt interdum continuis imaginationibus decepti abducantur a puritate euangelij, vt accidit Samosateno. Multum conducit humana eruditio, sed ita si mens sit pia, si accedat aliqua spiritualis exercitatio, et gubernator spiritus sanctus.

Nam in tanta caligine humanarum mentium, non potest Celestis sapientia, sine diuina aliqua luce cerni. Ideo et Paulus iubet Spiritualia Spiritualiter iudicari. Et tamen cum verbo et externis notis vtendum sit, magna est vtilitas artium, quae genus sermonis, quae rationem docendi continent. Sed addam et aliam vtilitatem meo iudicio non contemnendam. Exercitatio illa in artibus multum ad disciplinam conducit. requirunt .n. magnam animi Intentionem, et curam. exuscitant ingenia ad considerationem naturae et

multorum operum dej. historiae proponunt plurima exempla vtilia moribus. Denique tota hac tractatione expoliuntur animi, ut multa dexterius iudicent, vt virtutem magis admirentur, denique fiunt suauiores, presertim cum accedit pietas. Prodest autem his qui versantur in administratione aliqua, etiam haec ipsa in moribus et in conuersatione moderatio. Hanc vtilitatem etsi imperiti non intelligunt, tamen cum tanta sit infirmitas humani animi, existimo etiam has exercitationes diuinitus propositas tanquam partem disciplinae, vt per eas aliquantulum flectantur et assuefiant rudes animi ad aspiciendam virtutem, ut doceri de verbo dei et Euangelio domini nostri Iesu Christi possint.

Dixi de vtilitatibus horum communium studiorum, precor autem dominum nostrum Iesum Christum vt faueat omnium bonorum studijs, eaque prouehat ad Ecclesiae salutem.

3.

Exurgens Maria abijt in montana.

Pulcherrima historia est et plena spiritualis et christianae doctrinae, de visitatione Mariae et Elisabetae Et imago Ecclesiae, et Conciliorum, et primum Concilium nouae Ecclesiae in quo concluditur grauissimus articulus, quod Messias venerit. quia etsi Christus et Christi actiones non sic in mundo conspiciuntur, sicut Alexandri aut Julij Caesaris acta, tamen non est prorsus ignotus Christus, nec prorsus ignorantur acta, et Euangelium eius. quia oportet esse aliquam Ecclesiam, in qua vult deus se et suum filium cognosci. et vult aliquam Ecclesiam saluam fieri, ideo oportet extare testimonia. Venit igitur Maria quare? Non propter priuatam amiciciam, sed propter hoc testimonium illustre, et propter confirmationem Sanctorum, Zachariae Elisabet, et aliquorum aliorum.

Duo igitur hic discenda sunt, Primum, consideranda est imago Ecclesiae, et petenda consolatio ex hoc loco, vt non deficiamus a veritate, decepti specie et titulo Ecclesiae, Vocant

se Ecclesiam pontifices, Episcopi, Reges et his addicti Sicut olim Caiphas, Annas, pharisej, Sadducei, sed non sunt Ecclesia.

Interim est alia parua Ecclesia vera, sicut Paulus inquit. Non omnes qui sunt ex Israel, sunt Israel. Vt igitur tunc erant Ecclesia Zacharias, Elisabeth, Maria et pauci alij, ita nunc est exiguus numerus recte credentium in Christum, et recte colentium deum. Et hunc coetum persequuntur Pontifices et Episcopi, sicut tunc erant hostes sanctorum Caiphas, et similes. Dicitur .n. et Zacharias interfectus esse, propterea quod adfirmauit Messiam venisse, sicut scribit Epiphanius. Habetis ergo Imaginem Ecclesiae, habetis et imaginem Concilij. Nam hoc fuit primum Concilium nouae Ecclesiae conuentus harum mulierum, et Zachariae, qui mutuo testimonium perhibent de concepto Messia

Haec concilia laudat deus, quae testimonium perhibent de Christo, non quae fucosis articulis obruunt veritatem. Puella Maria venit per viginti milliaria a Nazaret Ierosolymam, et ibi narrat de suo conceptu, familiae Zachariae, et canit. Magnificat anima mea dominum, hoc vult laudare, predicare deum, quod miserit Messiam. Non dicit, occultemus veritatem aut paruifaciamus. Sed celebretur deus, extet noticia veritatis, vt agnoscatur et glorificetur deus, et recte inuocetur, recte colatur, fugiantur idola

2 secundo discatur hic canticum Mariae et ita discatur, vt nos vere vna cantemus. Ipsa est, vt in choro, inchoatrix huius carminis, quae ingentj animo edit confessionem.

Sciendum est autem primum de hoc cantico quod Maria representat personam totius Ecclesiae. Et argumentum est Confessio de Messia, et gratiarum actio, et descriptio victoriae Ecclesiae contra mundum et Tyrannos et omnia membra diaboli.

Tria ergo comprehendit gratiarum actionem. Magnificat anima mea deum. id est, Ex tota anima, toto corde glorifico deum, volo vitam in discrimen dare propter confessionem.

Sic debemus et nos adfectj esse, debemus Confessionem anteferre omnibus rebus vitae, facultatibus liberis. Qui sic adfectus est cantat hunc hymnum. Magnificat anima mea dominum. Quando trahebantur ad mortem Iohannes Baptista, Paulus et similes tunc vere dicebat anima eorum, Magnificat anima mea dominum. Sic sunt Christiani, fortissimi milites cogitant, Magnificat anima mea Regem pro quo pugno. Vitam meam et omnia mea conijcio in discrimen, vt dimicem pro Rege, vt sit magnus et victor.

Secunda pars cantici

Respexit humilitatem ancillae suae, fecit mihi magna Deponit potentes de sede.

Haec est narratio beneficiorum quae in Ecclesia deus efficit, Cum Ecclesia sit vilis, humilis, parua, deus tamen dat ej victorias. conseruat eam contra Tyrannos, et sapientiam mundi. Haec est Summa huius partis.

Loquitur Maria de se, sed non tantum de se sola, sed de toto corpore Ecclesiae. Respexit deus humilitatem, i. e. miseriam ancillae suae. Quamuis simus abiectj, quamuis simus imbecilles, tamen respicit nos deus, exaudit, iuuat contra Tyrannos, et sapientes mundi.

Hic discamus, quod in sola Ecclesia sic agnoscatur deus, quod sit deus remittens peccata, et miseros credentes exaudiens. Humana ratio, et omnes relligiones, praeter Euangelicam, aliter sentiunt de deo. Habent talem opinionem, quod deus non curet, non respiciat adflictos. Et est singularis et arcana Sapientia, et solorum credentium in Christum. erigere se fide et credere remissionem peccatorum, et petere et expectare auxilium. etc.

Tunc haec fiunt

fecit potentiam brachio suo, seruat Ecclesiam inter pericula, sicut seruauit electos cum ducerentur In captiuitatem Babylonicam, dispergit superbos confidentes sua sapientia sicut confudit magos pharaonis, sic nunc confundit sapientia sua confidentes Papistas, et nostros. O magnum peccatum, quod non intelligunt sapientes, quod volunt Ecclesiam suis con-

silijs regere et mutare. De his est dictum. Perdam sapientiam sapientum.
deponit potentes de sede, sicut Romanos perdidit persequentes Christum.
Exaltat humiles
esurientes implet bonis } consolatur, seruat Ecclesiam

Tertia pars, confessio de dato
Messia

Tertia pars est propria illius concilij confessio quod messia dato. recordatus est deus promissionum, et dedit Messiam Haec est summa cantilenae. Ita et nos agamus gratias, et cum recitamus hanc cantilenam, intueamur animo totam Ecclesiam, cogitemus qualia sint certamina in Ecclesia, quam mirabilibus operibus deus defendat Ecclesiam, cogitemus requiri in nobis confessionem cogitemus hunc esse summum cultum quem haec puella, id est tota vera Ecclesia prestat, predicare deum, quod dederit Messiam, quod elegerit Ecclesiam perpetuo victuram quod eam defendat et seruet non humanis viribus aut consilijs.

Haec discenda sunt in lectione huius historiae. Scilicet, qualis sit vera Ecclesia, et qui sint veri cultus et repetenda sunt animo testimonia de Christo, vt nostram fidem confirmemus et nos ad Inuocandum excitemus.

Reliquum est exemplum de Infante Iohanne, qui in vtero sensit adesse dominum et Messiam. Quanquam autem hoc de Iohanne peculiare est, tamen est testimonium, quod Spiritus sanctus etiam in pueris sit efficax, et habeat motus quosdam, quanquam nobis incognitos, tamen deo placentes. Ideo quando auditis Talium est regnum celorum, cogitate, in infantibus spiritum sanctum certos pios motus efficere, quales sunt sanctorum qui sunt membra regni celorum id est Ecclesiae verae etc.

Et hi motus pij excitantur verbo. vt hic dicitur. Postquam sonuit vox sua etc.

Diese beiden eigenhändig niedergeschriebenen Stücke stehen im Msc. Dresd. A 89 auf Folio 304 (105) bis 319 (120) und Folio 1 (99) bis 6 (104).

Auf dem ersten Blatt liest man: Donatus est hic liber mihi Georgio Coelestino à pudiciss: & nobiliss: & honestiss[a] Matrona Barbara, sanctae & piae memoriae Bernhardi Zigleri Sacrae Theologiae Doctoris etc. coniuge in perpetuam sui memoriam etc. — — Et ne quis thesaurum hunc ob communis nostri Praeceptoris D. Phil: Melanth: chyrographum, surripiat rogo obsecro & obtestor.

Actum 15 Marcij Anno dnj 1552
G C Manu propria sscr.

IV. Gregorius und Johannes Coppus.

S. D. Quantum apud illustrissimum Sassoniae Principem electorem erudito cuique profueris & quantum respub. Vittenbergensium litteraria tuis consilijs adoleuerit neminem arbitror latere. Quae res non paruam fiduciam mihi quoque tribuit ut tibi homini eruditissimo eruditum quendam adolescentem magnopere commendem; & de his quae apud nos aguntur certiorem reddam. Adiecit nanque fortuna rebus nostris optime indolis adolescentem latine doctum hebraice doctissimum qui spacio ferme duorum mensium Mgrm Andream uerbi diuini contionatorem & me litteratulum in hebraicis litteris adeo diligenter instituit, ut nihil supra. Precibus nostris inductus ut paulualum apud nos commoraretur. Est autem huic adolescenti optimo Vernero ex Bacharach nomen. Is inquam adolescens adeo exacte linguam callet hebraicam ut quicquid hebraicarum litterarum sibi oblatum fuerit extempore optime interpretetur proprietatem hebraicae linguae satis explicans. Imbibit sub optimis preceptoribꝰ [1]) ab ineunte aetate huius linguae uocabula uernacula, quod quam difficile sit te doctissimum hominem Diuus Hiero: edocuit Qui palam dicit nec inficiatur sese nonnunquam in

1) Bedeutet us und com oder con.

accentu, in extensione atque breuitate syllabarum errasse, uel producta breuians, uel breuia producens Idque ob eam potissimum causam sibi atque nobis euenire dicit, quod Judaei solutis labijs, obtorta lingua, stridente saliva, rasaque fauce gaudere soleant. Nec te praeterit quam difficile sit alienas lineas insequentem non alicubi excidere, & quam arduum quae in alia lingua bene dicta sunt ita transferre, ut eundem decorem in tralatione conseruent. Studuit autem hic homo cuius supra mentionem foeci Coloniae, illic Rabbinum quendam, cui postquam in baptismate renatus fuit, Victori nomen erat septem ferme annis audiens. Legit autem & Erfordie hebraice litteras non sine maxima scholasticorum admiratione. Huic si dignatio tua adiumento apud principem & gymnasii primores fuerit, facies procul dubio omnibꝰ litterarum bonar amatoribꝰ & mihi rem longe gratissimam tuaque humanitate dignam. Vittenbergam enim fortassis profecturꝰ esset, si sibi a principe honesta conditio tanto homine digna offerretur suasu nempe nostro ad hoc inductus fuit, ut Vittenbergam et non alio sese conferret. Nec hesito quin omnem impendes operam quo sibi honestum salarium a principe decernatur, qui de omnium commodis perinde atque tuis semper te sollicitum prebuisti, & cum omnibꝰ beneficio et humanitate certare ꝯsuesti. Nec me latet etiam atque etiam hunc quem quisquam commendat aspiciendum esse. Nec uolo timeas ne huic meae ꝯmendationi Vernerus ille non satisfaciat. Superabit etiam mihi crede hominis indoles omnem hominum opinionem. Efficias queso cognoscam tuam hac in re operam quam primum. Dignus profecto est hic adolescens cui ob singularem suam eruditionem atque modestiam abs te benefiat. Orna queso me hoc beneficio Ego rursum de tuis ornamentis atque commodis cogitare non desinam unquam. Quod si non grauaberis huic uiro authoritate tua prodesse, futurum est ut ueniat quam primum. Vale & me tui principis optimis aulicis plurimum commendes oro. Ex Magdeburga 6 Februarij Anno etc. XX Gregorius Coppus, Caluus medicus.

Litterae hae careant secundo lectore
Sunt enim (ut cernis) incultae

M. Joh. Friedr. Köhler, Diak. in Taucha, schrieb sich diesen Brief an Spalatin aus dem Originale ab, und diese sehr zierlich und klein gefertigte Abschrift befindet sich in Vol. I Historia acad. Viteberg. seines handschriftlichen Nachlasses auf der Dresdner Bibliothek. Msc. L. 203. — Der im Briefe genannte M. Andreas ist Kaugsdorf, de Wette VI. 671. Album p. 215. Erl. XXVIII. 183. Victor aber ist, nach mir gewordener gütiger Mittheilung des Herrn P. C. Krafft in Elberfeld (vgl. H. Merlo im Cölner Domblatt 1847, Nr. 30), der zu Cöln am 14. August 1488 immatriculirte „Dominus Victor de Carben presbyter ad theologiam Juravit, olim Judeus ..... pauper", geboren 1423, † 2. Februar 1515; er trat, nach Harzheim, Biblioth. Coloniensis, S. 313 i. J. 1472 zum Christentum über und wurde vom Erzbischof Hermann von Hessen zur Bekehrung von Juden gebraucht; auch im Reuchlin'schen Streite wird er genannt. Er bekam städtischen Gehalt, jährlich 40 Mark; noch finden sich im Dome drei Sculpturen aufgestellt mit der Bezeichnung: Victor . Sacerdos . olim . Judeus. — H. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. IX, S. 77 f. 103. 190. Als Johann Böschenstein im April 1519 Wittenberg verlassen hatte, suchte Matthäus Adrianus Ende October um dessen erledigte Stelle an; inzwischen empfahl Calvus seinen Lehrer Werner von Bacharach und man hatte die Wahl. Weshalb Werner nicht kam, ist nicht zu ersehen, auch ist bis jetzt Weiteres über ihn unbekannt. Vgl. de Wette VI. 641. 653. 702. I. 428. 441. UN. 1702, S. 160; 1725, S. 261. L. Geiger (Das Studium der Hebräischen Sprache In Deutschland Vom Ende Des XV. Bis Zur Mitte Des XVI. Jahrhunderts. Breslau 1870. S. 41 ff. 134 f.) hat nichts zur Erläuterung des Briefes. Erl. Exegetica Opp. Lat. Tom. XIV. 5. Opera Poetica Evricii Cordi, p. 201: Ad Georgium Coppum. Köstlin, Martin Luther I. 290. 789.

Mit Gregorius Coppus ist nicht zu verwechseln der gleichzeitige Dr. Johann Coppus, von dem es in Mon. Pirn. ap. Menck. II. 1487 heißt: „Johannes Capius, czu Erfort

ein arcz, vermaß sich, di lutterissche secta mit seinen losen vnd vngrunthaftigen Tractaten ouch czu vortedigen vorhelfen." Vgl. H. E. Hessi Et Amicorum ipsius Epp. famil. Libri XII. f. 70. 93. 120. 123. 129 (vgl. f. 58. 60. 68. 149. 159 f. 179. 181. [198.] 270. 278. 295 f. über Valentin Sifrid Cappel zu Jahrgang 1874, S. 564. 568 der Zeitschr. f. d. hist. Theol.) Evricii Cordi Opp. Poetica, pag. 186[b]. Von ihm ist folgendes Schriftchen: **Czwen neuw nutzliche vnd lustige Dia- | logi oder gesprech Darin zu vinden wie ein yeder dem fleysch wieder- | streben soll durch D. Johannē Copp gedicht. Vnder redner des erstē | ein mensch vnd der geyst Des andern ein mensch der geyst das fleysch | vnd der teufel satan genant.** | Darunter in 11,5 Nz. hohem, 11 Nz. breitem, nur von Linien eingeschlossenen Rahmen ein Brustbild zwischen 2 im Hintergrunde stehenden Säulen, die eine Zimmerdecke tragen; es stellt vielleicht Kopp dar. Darunter: Ad Gallatas Primo | *ει γαρ ετι ανδρωποις ηρεσκον, χριστου δουλος ουκ αν ημην* | Si enim adhuc hominibus placerem Christi seruus non essem | — 23 Quartblatt. Signaturen bis F ij. Letzte Seite leer; vorletzte Seite 14 Zeilen, darunter: Zum leser. und 12 gereimte Zeilen; darunter: Vale — — Titelrückseite mit der Zuschrift an Hansen Goldacker, Ritter, zu Salza wohnhaft, Geben zu Erffordt an sant Blasiustag (Montag 3 Februar; Corpus Ref. XXIV. 353) **M. D. xxij.** Im ersten Dialog heißt es Blatt **B** iij: Mensch. Hab ichs doch also vor. xiiij. iaren zu Friburg im Brißgaw von Doctor Eccen gelert, do er Conuentor in der Pfaen burß was vnd ich sein schuller, do lerth ich auch sunst noch vil hüpscher lüstiger vind vnnd Argument dann er was auß der massen geschickt in via modernorum auch wuste er von der realisten thon auch nit wenig dann es was auff die selben zeit ein realist der hieß Doctor Anthonius der kam alle Sonnabent Ad aulam Vniuersitatis do kam Doctor Eccius auch hyn vnd Disputierten mit nander offt. ij. oder. iij. gantzer stund das sunst niemant dan sie zwien ein wörtlein redt do hette eyner vil hüpscher Argumenta vnnd corrolaria mügen lernen. Geyst. waruon disputierten sie De lana caprina. Mensch. laß mich auß reden mach mich nit irr, sie bewertenn welcher weg besser wer der

Modernen oder Realisten. Geyst. Das thut vil zum glauben vnnd selickeyt gleych als obe ich wolte disputieren ob kraut oder rüben besser weren so doch eyner das eyn ander ein anders gerun isset. Mensch. merck nur der selbig Doctor Anthonius was so ein köstlicher realist das ym nye keyn gleycher zu kummen was dan Doctor Eccius der bracht yms auch so noch das er in ein melancoley viel vnd erstach sich selbs zu Prisach in seiner schwester haus Do kunde yn mein meyster Hans Ecc zu bringen mit seim listigen disputiren. Geyst. Das ist der selben spitzfindigen sophisten lonn ein yeder taglöner ist seynes lons wirdig. Mensch. O er was ein gelertrr man vnd was auch Doctor in der heyligen schriefft. Geyst. Dest böser ists, u. s. f. Vgl. Zeitschrift für die histor. Theol., Jahrgang 1873, S. 370. Ueber Hans Goldacker vgl. meine Geschichte der Familie Gutbier (Dresden 1867), S. 91 des Registers. — — Blatt B iij[b]: Geyst. Das ist seiner wiedersacher schuld das sie das alte kleydt yrer büberey so vnwillicklich verlassen wellen, welliches dan Karsthans gemerckt hat vnd wil mit dem pflegel darein schlagen. Mensch. darumb wirstu nit laugnen das Martinus den Karsthansen erweckt hat. Geyst. Das laugne ich nit. Mensch. Des halb ist seyn lere schedlich. Geyst. Das wiedersprich ich, ich meynn du habst diese fundt vonn deym Eccenn zu Friburgk gelerneth. Mensch. ich scheme michs nit. Geyst. Du wirst dichs aber bald schemen. Mensch ich gelaub nit so bald du bewerst mirs dan. Geyst. Weystu nit was Matthey am .x. capitel geschrie ben ist. U. s. w. — — Blatt (B iiij:) Geyst. Seind die selben [d. i. Luthers Gegner] auch zu Erffordt. Mensch. O io es send ir vil. Geyst. lieber nen mirs. Mensch. Es ist ein vngelarter Augustiner monich mit namen Doctor sathan wie heyst D. Nathan vnd ein gifftiger neydischer scotist ein Pfarrer der do seine scheflеyn mehr schyrt dan weydnet wil er nit von seym verfuern lan so wil ich yn baß beschreyben sunst wil ich ytzt kein mer nennen wil vor hörn wo sie nauß weln darnoch wil ich dirs wol auff einander mal nen nen, doch nit fern von hyn weyß ich ein der heldt hart ob dem Babst ist altzu hitzig das ichs auch selbs nit loben mag. Geyst. wer ist der. Mensch. es ist der Gardian zu Eyßnach. Geyst. ists nit der der von Arnstat hynkumen ist.

Men. ia eben der selb. Ge: O der lose vetter wiste er doch nit eym hundt in latein auß eim ofen zu locken wans ein hupsch frawen antref so wuste er baß zu vrteilen. Mensch. dz ist nun vnser armen menschen gemeiner gebrech. Geyst. Do mit ist keyner entschuldigt, lieber was gibt der selb los keßbetler fur. Mensch. Er sagt schlechtz wer die bücher Martini leß der sey ein ketzer. Geyst. Das sol ym nit lang vnuerantwort bleyben ich wil ein gelarten man anreytzen er sol ein büchlein wider yn machen vnd sol in außrichten das der teufel nit ein pfenning vmb yun geb vnnd sols mit der warheyt thun. Mensch. Ey lieber es seind der gleychen noch wol zu Effordt wen du yms auch angebst das mit eim pracht wurd. Geyst. laß vor sehen wie sie sich haltenn weln es ist noch frü genug. Mensch. Ist auch war, nun antwort mir auff die forig frag Do ich gefragt hab wies kum das so vil gelerter leuth wieder den Lutther seindt. Geyst. Du hast mir noch kein gelerten sundern nur geltz narn an getzeygt die von dem Babst feyste pfrunden nemen vnnd gelt darumb die heuchler schreyben was der Bapst gern hört. Mensch. Seinds doch zum teyl Barfusser mönich die kein pfarr haben vnd kein gelt. Geyst. Ja wann mans sicht sie haben nichtz vnd besitzen doch schier all ding, so sie gleych nit geldt dorumb entpfahenn seind sie doch so ehr geytzig vnnd meinen sie woln ein bene fur andere ordenn vom Babst empfachenn auch thund sieß darumb am allermeysten das sie wollen gesehen vnnd gelobt werden welliches yn doch got hab lob als geuelt hat dan sie seindt vil mehr darumb veracht worden dan das gemein volck begint yr bubereу zu mercken. Mensch. Ey lieber geyst vernicht sie nit so sehr mann findet dennoch gelerte leut vnderin vnd frume menner. Es ist war ich kenn Doctorem Petrum wol es ist ein gelart frum redlich vnnd Christlicher vater wie ich yn byß heer erkant hab auch ken ich Martinum Wagner von Görlitz wol den hab ich sunderlich lieb wan er prediget das wort gottes mit dem mundt vnnd mit den wercken der gleychen thut auch Egidius vonn Meyssen wellicher noch iung ist vnd löst sich doch sehr wol an es wer nit gut das vnder eyner so grossen meing nit auch frum leut wern, sag mir aber ein gelerten der ye wieder denn Lutther gewesen wer. Mensch. so ich dir gleych

vil nenn so verwirffst sie all. U. s. w. — — Blatt (D iiij[b]): „aber also selig zu werden ist dir nicht müglich auß den wortenn gottes, vnnd ob du gleych alle tag ein Psalter paplest grosse pater noster in henden tregst vnnd so vil der aygnen apgöter machst das kleglich ist zuhörn“ ..... „meynen nun meine geltznarn sie woln die heyligen bieten, das got solt anderst machen, do mit alleynn yrm Adam gnug geschech gleych als lebte Christus nymmer vnd sant Erasmus sant Anna sant Sebestian sant Christoffel sant U. Kumernis [i. e. S. Wilgefortis] vnd die andern wernnu das vorgot gehort dan Christus selbst“ — — Vgl. über Peter Geltner (?), Aegidius Mechler (?) und Martin Gorlitius (?) meine Bemerkung bei Burkhardt, S. 49. 155. Seckend. I. 82. Fortgesetzte Sammlung 1730, S. 268. Colerus, Acta H. E. II. p. 372.

Eine andre Schrift dieses Copp hat den Titel: **Wye man diss hochberumpt | astronomischer vñ geome- |** trischer kunst Instrumẽt Astrolabium | brauchen soll. nicht allein den Ertzten | sondern auch den Paumeystern, Pergk- | lewten, Püchssenmeystern vnnd an- | dern künstlern vast lustig | vnnd nutzbar. | — **Durch Joannem Copp Astro- |** nimum, der Artzney Doctor, zu samen ge | satzt, verteutscht vnd gemert. | — — Got gepeut dem gestirn, | vnnd nit das gestirn gott. | — **M D XXV.** | — Titel in schmaler Randleiste mit Arabesken. 42 Quartblätter. Signaturen bis X iij. Vorletzte Seite 20 Zeilen, darunter: Gedruckt vnd volendt durch Georig | Erlinger zu Bamberg. In kost vnnd | verlegung des Ersamen vnnd acht- | paren Caspar Weidlins buch- | fürers zu Nornberg. | — Blatt B a und b die Widmung: „Den Erbarn Ersamen vnd weysen | Burgermeystern Richtern vnd Radt der | freyenn bergstatt Sant Joachims Tall, meinenn gepiettendenn günstigenn herren.“ — „Gebenn inn der Weitberuffnen Freyen Bergstatt Sanct Joachims tall, Dinstag nach Margarete. 1524. [d. i. 19. Juli.] E. E. W. Gehorsamer, Bestelter Leybartzt Johann Copp Doctor.“ — Dresdner Bibliothek Hist. Eccles. E. 171[m]/ und Astron. 467.

Recensionen.

1.

Geschichte Jesu. Nach academischen Vorlesungen von **D. Carl Hase.** Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1876. VIII u. 612 SS.

Nachdem D. Hase im Jahre 1829 die wissenschaftliche Literatur des Lebens Jesu durch sein „Lehrbuch" eröffnet und in vier weiteren Auflagen desselben die Bewegung dieser jüngsten theologischen Disciplin ein Menschenalter hindurch mitwirkend begleitet, gibt er uns jetzt anstatt einer neuen Ausgabe des lakonischen Compendiums die academische Ausführung desselben, seine Vorlesung über „Leben Jesu", wie er sie im Winter 1874—75 zum letztenmale gehalten. Der Gewinn des theologischen Publicums bei diesem Tausch ist ein so großer, daß wir den Wunsch nicht zurückhalten können, der ehrwürdige Verfasser, dem ja die Gabe anziehender, geistvoller Darstellung in reicherem Maße als wohl irgend einem anderen lebenden Fachgenossen verliehen ist, möchte in ähnlicher Weise auch die mündliche Ausführung seines ausgezeichneten, aber mehr andeutenden als aussprechenden Lehrbuchs der Kirchengeschichte zum öffentlichen Gemeingut werden lassen. Wir bewundern an der vorliegenden reifen Frucht eines in seltener Weise reichen wissenschaftlichen und academischen Lebens vor allem die ausgezeichnete, tieferes Eingehen und musterhafte Klarheit ver-

einigende Lehrgabe, die fast uneingeschränkte Sachkunde in den mancherlei hier einschlagenden Materien, die jugendliche Geistesfrische, welche den Studien des Gegenstandes ein halbes Jahrhundert hindurch ebenso empfänglich als selbständig gefolgt ist; und wenn uns hie und da ein ohne Zweifel der Jenenser academischen Tradition angehöriger Ton nicht ganz sympathisch berührt, so haben wir um so mehr anzuerkennen, daß das Buch von einer edlen Wärme, ja religiösen Begeisterung für seinen Gegenstand durchweht ist, welcher bei der ziemlich weit nach links gehenden kritischen und dogmatischen Haltung um so wohlthuender berührt.

Mancherlei Vorzüge des „Lehrbuchs" treten überhaupt in dieser Ausführung in gesteigertem Maße hervor. Die vollständigste Literaturgeschichte des Gegenstandes rollt sich als reine Originalarbeit des Verfassers in geistvollen Zeichnungen vor uns auf. Ein wahres opus supererogationis, aber ein willkommenes, ist dabei die Geschichte auch der poetischen Bearbeitung des Lebens Jesu. Auch die sonstigen einleitenden Darlegungen, die Charakteristik der Quellen, die Erörterung der johanneischen Frage, der Abriß der apokryphischen Evangelienerzählung, dann die allgemein-wissenschaftlichen Erörterungen über die Idee der Biographie, über historische Kritik u. s. w. sind ungemein anregend und zweckentsprechend. Ebenso meisterhaft, wiewohl wir sachlich manches einzuwenden hätten, finden wir die Vorgeschichte Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten behandelt; die sagenhafte Auffassung der Kindheitsüberlieferung wird in liebevoller Zartheit vorgetragen, die Geschichte aus dem zwölften Jahre eingehend und trefflich gerechtfertigt, der dunkle Raum bis zum dreißigsten Jahre mit geistvoller Darlegung der Entwicklungsgesetze und -bedingungen Jesu ausgefüllt. Weniger befriedigt uns die Behandlung des öffentlichen Lebens, schon darum weil das fortwährende Dazwischentreten der kritischen Untersuchung und polemischen Auseinandersetzung die hier gerade mögliche und erwartete Anschauung des historischen Processes hindert; wäre es nicht besser, in der Behandlung des Lebens Jesu überhaupt die kritische Untersuchung und die positive Darstellung auseinanderzuhalten? Sodann finden sich hier mehrere erhebliche Punkte, in denen uns der Verfasser wirkliche Fortschritte der historischen Er-

kenntnis verschmäht zu haben scheint. So besteht er noch immer darauf, Jesum bereits vor seinem Taufgang ganz aus sich selbst zum messianischen Bewußtsein gelangen zu lassen, als ob es denkbar wäre, daß der von Herzen Demütige und bis dahin doch nur reinmenschliche Kräfte in sich Spürende ohne positive göttliche Berufung und Salbung den Auftrag die Welt umzuwandeln über sich genommen hätte. Die Geburtsgeschichte seines messianischen Bewußtseins steht, wie Keim richtig gesehen hat, in der Geschichte seiner Taufe geschrieben, in welcher Hase im Widerspruch mit dem ganzen Urchristentum kein eigenes Erlebnis Jesu, sondern nur ein Erlebnis des Täufers erblickt. Auch weitere epochemachende Wendepunkte erscheinen uns nicht hinreichend beachtet; so z. B. die Apostelwahl, mit der nach Markus eine bestimmte Form der Wirksamkeit Jesu abschließt und eine neue anhebt, an die Stelle der anfänglichen Volkspredigt in den Synagogen die Sammlung einer Missionsgemeinde zu besonderer Unterweisung und Aussendung tritt; ein Uebersehen, das vielleicht damit zusammenhängt, daß Hase überhaupt die alte Vorliebe für die Matthäuserzählung nicht mit der neuerdings immer mehr durchdringenden Würdigung der Markusdarstellung vertauscht hat. Der Pragmatismus der späteren Wirkungszeit Jesu erscheint uns dadurch einigermaßen verdunkelt, daß die letzte galiläische Periode erst zwischen Joh. 7 und 10, 22, zwischen Laubhütten- und Tempelweihfest eingeschoben wird, da doch Johannes bereits Kap. 6, 68 beim Bekenntnis des Petrus, an welches sich bei den Synoptikern die Leidensweißagung und -wanderung unmittelbar anschließt, angelangt ist, und Kap. 7—10 einen dauernden Aufenthalt des in Jerusalem anfangs Boden gewinnenden Christus offenbar voraussetzt, den Aufenthalt, welchem ohne Zweifel die Matth. 22—23 berichteten Streitverhandlungen ursprünglich angehören. Hier scheint uns Weizsäcker, der zuerst auf die Speisungsgeschichte als die Peripetie des Lebens Jesu aufmerksam gemacht hat, den Zusammenhang und Fortschritt der Begebenheiten viel klarer und richtiger dargelegt zu haben.

Aber es kann die Aufgabe einer Recension des neuen Hase'schen Buches nicht sein, die Vorzüge und Mängel zu erörtern, welche dasselbe mit dem der theologischen Beurtheilung längst anheim-

gefallenen Lehrbuch gemein hat. Vielmehr haben wir die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf diejenigen Punkte zu lenken, in welchen die neue Behandlung der Sache von der früheren auf charakteristische Weise abweicht. Es war allerdings zu erwarten, daß eine der Zeitbewegung gegenüber so receptive und von je her zum Banner der liberalen Theologie mit solcher Vorliebe haltende Individualität wie die Hase's auch in den Tagen des immer noch jugendlichen Greisenalters von der skeptischen Zeitströmung nicht unberührt bleiben werde. Dennoch bekennen wir, daß die starken Nachgiebigkeiten gegen den antisupranaturalen Zeitgeist, denen wir in dieser „Geschichte Jesu" begegnen, uns überrascht und betrübt haben. Wir sagen das nicht im Sinne des Vorwurfs gegen den Mann, den zu lieben und zu verehren auch dieses Buch an so vielen Stellen uns von neuem angeregt hat, vielmehr zu unsrer Verwahrung, damit der ernste und entschiedene Widerspruch, den wir einzulegen haben, nicht gegen diese Liebe und Verehrung streitend erscheine.

Von den Punkten, die wir meinen, der geringste und äußerlichste ist der, von welchem die Anhänger der kritischen Schule das meiste Aufheben gemacht haben, daß nämlich nun auch Hase die unmittelbar-apostolische Herkunft des vierten Evangeliums fallen gelassen hat. Nachdem er lange Jahre zu den geistvollsten und sachkundigsten Verteidigern der johanneischen Abfassung gehört hatte und allerdings durch die Differenz zwischen seiner und der johanneischen Auffassung der Person und Lebensgeschichte Jesu in manches Gedränge gekommen war, hat sich Hase nunmehr auf die vermittelnde Hypothese zurückgezogen, daß im vierten Evangelium die vom Apostel Johannes herrührende ephesinische Tradition des Lebens Jesu vorliege, nach dem Tode des Apostels von einem begabten Schüler desselben gleichsam im Namen des Verewigten aufgezeichnet. Ich habe mich bereits anderweitig darüber ausgesprochen, daß ich diese Vermittelungshypothese für keine lebensfähige halten kann [1]). Gerade die großen Freiheiten, welche das vierte Evangelium in der Dar-

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Zur johanneischen Frage", erweiterter Separatabdruck aus den Studien und Kritiken, 1876, S. 236 ff.

stellung des Lebens Jesu und der Wiedergabe seiner Reden sich nimmt, und die anscheinende Rücksichtslosigkeit, mit der es gegenüber der synoptischen Tradition verfährt, erklären sich weit eher aus der Selbstgewißheit eines Apostels, als aus der Abhängigkeit eines an die ältere, synoptische Ueberlieferung jeden Falls doch mitgebundenen Apostelschülers. Dazu würde sich die Fiction, als wäre der Verfasser der Apostel selbst, mit der Stellung eines pietätsvollen Schülers am allerwenigsten vertragen. Wenn der Satz Kap. 19, 35: *κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει*, doch eine Berufung auf das Selbstbewußtsein des noch lebenden Lieblingsjüngers ist, wenn der mit dem Evangelisten unleugbar identische Verfasser des ersten Briefes sich Kap. 1, 1 f. auf's nachdrücklichste als Augen- und Ohrenzeugen gibt, und hiemit auch Ev. 1, 14 u. 19, 35 zusammenstimmt, wenn endlich der uralte Anhang Kap. 21, im Namen einer Mehrzahl von Freunden des Apostels geschrieben, denselben ausdrücklich auch als den *γράψας ταῦτα* bezeugt, so bleibt es eben bei der unbiegsamen Alternative, in welche die gegenwärtige Theologie auseinandergeht, daß diese Zeugnisse entweder wahr oder gelogen sind, und das eine wie das andere schließt die Substitution eines pietätsvollen Schülers fast gleich sehr aus. Im übrigen hat die kritische Schule gar keine Ursache, über jene Nachgiebigkeit Hase's ein besonderes Triumphgeschrei zu erheben. Hase ist nichts weniger als zur Logosromanhypothese übergetreten; er verwerthet das vierte Evangelium als wahre und wirkliche Geschichtsquelle fast noch ebenso stark als zu der Zeit, da er es für ein unmittelbar apostolisches Werk hielt, und die eingehende Erörterung, die er der johanneischen Frage widmet, stellt ihn noch heute vielmehr auf die Seite der Freunde als der Gegner desselben.

Weit ernster sind dagegen einige andere Abweichungen von der früheren Position, welche das Materielle des Lebens Jesu betreffen. Macht sich in denselben das Streben des Verfassers fühlbar, sich noch mehr als früher von theologischen Voraussetzungen zu befreien und — wenn auch um den Preis einer gesteigerten Ungewißheit und Skepsis — dem Gegenstande noch mehr als der pure Geschichtsforscher gegenüberzustehen, so wäre dagegen bei einer historisch-theologischen Aufgabe an sich nichts einzuwenden, so lange die all-

gemeinen Voraussetzungen aller Theologie, die Grundanschauungen des Christenglaubens, intact bleiben. Anders steht es, wenn auch diese einer vermeintlichen Unbefangenheit theilweise zum Opfer gebracht werden und dadurch der seiner Natur nach zugleich historische und religiöse Erkenntnisgegenstand nicht verständlicher, sondern nur räthselhafter und widerspruchsvoller wird. An diese Klippe einer rein-rational und antisupranatural sein-wollenden Theologie scheint uns der Verfasser in der That mehrfach gerathen zu sein.

Es handelt sich zunächst um die christologische Grundanschauung. Das Lehrbuch war in dieser Hinsicht klar und bestimmt. Die Idee, an welcher die Thatsachen des Lebens Jesu zu messen, war ihm „der Glaube der Christenheit, daß in Christo Gott Mensch und dadurch das Heil der Welt geworden" (§ 14)[1]. Dies allerdings nicht nach dem altkirchlichen, sondern dem modernen Begriff des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit, nach welchem „das vollkommene Ebenbild Gottes nur als das religiöse Urbild der Menschheit sich offenbaren kann", also das Leben Jesu als rein-menschliches, aber auch als rein-menschliches im ethischen Sinne, als sündloses zu betrachten ist. „Solche Reinheit", hieß es an einer anderen Stelle (§ 32), „ist dadurch bedingt, daß Jesus schon in seiner Entstehung aus dem Zusammenhange des sündigen Menschenlebens heraustrat". Auch das neue Buch geht von jener Voraussetzung der Gottmenschlichkeit Jesu aus; aber alsbald tritt die Neigung hervor, das Einzigartige, Absolute, das in dieser Idee liegt, in ein bloß Außerordentliches, Relatives hinabgleiten zu lassen. Der Lieblingsbegriff des Verfassers für Christus ist der des religiösen Genius, und dieser Begriff wird ausdrücklich ebenso gefaßt wie Raphael der künstlerische, Shakspeare der poetische Genius ist. Das ist doch eine irreführende Darstellung: der weltliche Genius gehört nur dem peripherischen Geistesleben der Menschheit an, der religiöse dem centralen, muß also mit Gott in einem ganz andern Verhältnis stehen als jener; auch wird niemand eine Absolutheit des Genie's Raphaels oder Shakspeare's auf ihren Gebieten be-

[1] Ich citire nach der fünften Auflage (von 1854), die mir eben zur Hand ist.

haupten, so daß neben ihnen für einen Lionardo oder Goethe keine ebenbürtige Originalität übrig bliebe, wogegen das christliche Bewußtsein Jesu allerdings diese Absolutheit zuerkennt und darauf besteht, daß alle, die an der wahren und vollkommenen Religion theilhaben wollen, in ihm sich finden und aus seiner Fülle nehmen müssen. Bei dieser Neigung des Verfassers, das μονογενές Christi in ein bloß Eminentes zu verwandeln, ist man um so mehr auf seine Erklärungen über die Sündlosigkeit gespannt. Er macht hinsichtlich derselben nicht bloß die früheren und ganz richtigen Vorbehalte, daß sie den sittlichen Kampf und den sittlichen Fortschritt nicht ausschließen könne, sondern er äußert sich jetzt über die vorausgesetzte Thatsache selbst mit unverhohlener Skepsis. Zwar erkennt er die Sündlosigkeit des Erlösers als Postulat des christlichen Bewußtseins an, aber dies Postulat bedürfe, um nicht in den Verdacht einer bloßen Ueberschwänglichkeit des frommen Gefühls zu kommen, des historischen Beweises, und dieser historische Beweis lasse sich nicht führen, auch nicht aus dem Selbstbewußtsein Jesu, welches das Lehrbuch (§ 32) als ausreichende Quelle desselben anerkannt hatte. „Wenn auf der Höhe seines Lebens", heißt es S. 248, „das Einheitsgefühl mit Gott jedes Bewußtsein der Sündhaftigkeit ausschloß, so folgt daraus doch nicht nothwendig, daß seine Kindheit und Jugend von jeder vorübergehenden Verfehlung frei gewesen sei. So manches im alltäglichen Leben liegt mitten inne zwischen gut und böse, zumal in den Jahren der geistigen, auch sittlichen Entwicklung; daher schwer zu denken und keinen Falls historisch zu erweisen, daß der Jüngling von Nazareth in diesem Halbdunkel vom rechten Wege nie abgeirrt sei. Die Uebereilungs- und Nachläßigkeitssünden des alltäglichen Lebens — begangen und erkannt, schmerzen auch sie ein zartes Gewissen, aber in der fortschreitenden sittlichen Erstarkung abgethan, werden sie vergessen, in der Glut göttlicher Liebe verzehrt und versöhnt." Sind diese Betrachtungen — wir wollen nicht sagen christlich-, sondern auch nur historisch-zuläßig? Der historische Beweis der Sündlosigkeit Jesu ist, wenn man nur die Einheit und Continuität des inneren Lebens anerkennt und nicht einen mathematischen Ausweis über die einzelnen Lebensmomente als einzelne fordert, denn

doch wohl aus seinem Selbstbewußtsein zu führen, negativ und positiv. Der, welcher das vor Gott Todeswürdige der Sünde schon in der Zornesregung des Herzens gefunden, der hätte seine Uebereilungs- und Nachläßigkeitssünden, nach seiner eigenen Lehre immerhin arge Früchte eines in der Liebe nicht völligen Herzens, einfach zu vergessen vermocht? Und während keiner der Seinen, auch der Wiedergeburtsgewisseste, Heiligungsgewaltigste, je auf Erden zum Bewußtsein kommt mit der Sünde fertig zu sein, wäre bei ihm die Continuität des inneren Lebens so wunderlich durchbrochen gewesen, daß im Alter von dreißig Jahren der Sündhafte in einen sündlos Heiligen sich verwandelt gehabt? Aber wäre es so, wäre er darin der Arzt, der sich selber geholfen, nun so hätte auch sein Evangelium nichts anderes werden können, als eine Anweisung für andere, sich ebenso selbst zu erlösen: wie käme er dann auf einmal zu dem psychologisch und ethisch unbegreiflichen Gedankensprung, als müsse er sein Blut vergießen „zum Lösegeld für viele"? Hätten wir aus seinem Selbstbewußtsein auch nur das eine Zeugnis seiner Sterbestunde, zeugt nicht gerade sie, in der sonst auch altvergessene, abgeblaßte Schatten sich in der Seele wieder erheben, für seinen ganzen Lebenslauf? Auch jetzt kommt keine Bitte um Vergebung auf seine Lippen; selbst da er sich von Gott verlassen fühlt, verwandelt sich das Vaterantlitz im Himmel ihm in kein Richterantlitz; er weiß sich als das fehllose Lamm, das zum Opfer fällt für die Fehle der andern. Aber wir haben ja auch Zeugnisse, die ihr Licht hell zurückwerfen in seine verborgene Lebenszeit, in seine Jugend und Kindheit insbesondere. Wenn es im Augenblick der Jordanstaufe, die — wenn irgend etwas — das Gedächtnis vergangner Verfehlungen in ihm hätte wachrufen müssen, in seinem Herzen vielmehr wiederhallt: „du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", können an dem verborgenen Lebenslaufe, dem dies Zeugnis ward, auch nur die leisesten, allein im Lichte des Gottesangesichtes erkennbaren Fehle gehaftet haben? Und wenn der Zwölfjährige es als das ganz Selbstverständliche voraussetzt, daß er „sein müsse in dem, was seines Vaters ist", kann es ihm je nicht selbstverständlich gewesen sein, in der Kindesgemeinschaft mit dem dreimal Heiligen zu leben und zu weben? — Gesetzt

aber, dieser historische Beweis wäre in der That nicht stringent, warum ergänzt ihn Hase nicht durch das Zeugnis des christlichen Bewußtseins? Weil dasselbe zu seiner eigenen Gewißheit erst des nicht zu führenden historischen Beweises bedürfte? Das wäre freilich ein vitiöser Cirkel, wenn das christliche Bewußtsein an die historische Untersuchung gebunden, diese aber nicht im Stande wäre, ihm zu geben, was es bedürfte! Die Sache steht doch vielmehr so, daß es sich lediglich fragt, ob die Historie gegen die unmittelbare Gewißheit des christlichen Bewußtseins etwas einzuwenden hat, ob die geschichtliche Untersuchung etwa in der Lage ist, Jesum im Widerspruch mit diesem Bewußtsein des Glaubens dennoch einer Sünde zu zeihen. Daß das nicht der Fall ist, weiß Hase ebenso gut als wir, und ist auch weit davon entfernt, es zu behaupten: mithin kann seine Skepsis an der Sündlosigkeit Jesu lediglich auf der allgemeinen Betrachtung beruhen, daß doch sonst alle Menschen Sünder sind, und auf der Scheu, in Jesu die absolute Ausnahme, das wahrhaftige Wunder der wahrhaft reinen Menschheit anzuerkennen. Wenn nun aber doch offenbar eine völlig andere Betrachtung der Person und des Lebens Jesu entstehen muß, je nachdem man zwischen Jesu und der übrigen Menschheit diesen nicht relativen, sondern absoluten Unterschied setzt oder nicht setzt, so wird hier recht offenbar, wie der bloß historische und nicht zugleich theologische Standpunkt diesem Object der Erkenntnis gegenüber ganz unzureichend ist.

Ein anderer erheblicher Punkt, auf welchem D. Hase seine Auffassung bedeutsam verändert hat, ist die Reichsidee Jesu. Das „Lehrbuch“ in seinen späteren Bearbeitungen ließ den Herrn die theokratische Fassung des messianischen Reiches bereits vor seinem öffentlichen Auftreten überwunden haben zu Gunsten einer rein geistigen Reichsidee, die nur eben weltbeherrschend und weltgestaltend werden sollte. „Sein Plan“, hieß es (§ 41), „war eine sittliche Reformation und ein geistiges Reich; aber das göttliche Gesetz, das er geltend machte, war allerdings bestimmt, im Laufe der Zeiten die Welt zu überwinden, oder vielmehr als höchstes Weltgesetz zu durchdringen.“ Demgemäß wurde (Lehrbuch, § 103) hinsichtlich der Wiederkunftsweißagung Jesu ein Misverständnis der apostolischen

Kirche angenommen. „Daß Jesus die Zerstörung Jerusalems und weiter hinaus die Umwälzungen im Geiste angeschaut hat, in welchen die alte Welt untergieng und das Zeichen des Kreuzes siegte, das ist sein unleugbares Verständnis der Weltgeschichte", und „Wie das Emporkommen der Theokratie von den Propheten als Einzug Jehova's unter sein Volk vorgestellt wird, so konnte Jesus die Weißagung vom Siege seines Reichs unter dem Bilde seiner eigenen glänzenden Wiederkehr aussprechen". In der neuen Bearbeitung ist dem Verfasser diese spiritualistische Auffassung bedenklich geworden, und er ist zurückgekehrt zu seiner ersten jugendlichen Conception in der Grundform seines Lehrbuchs, daß Jesus die theokratische Reichsidee, die er doch eigentlich nie abweise, allerdings zu verwirklichen gedacht, nur eben durch Herstellung der sittlich-religiösen Vorbedingung im Volke, und daß er erst angesichts des irdischen Unterliegens sich resignirt habe, „nur ein geistiges Reich als ein König der Wahrheit in einigen treuen Herzen zu gründen, der Wundermacht seines himmlischen Vaters es anheimstellend, es zum Weltreiche zu machen". Im Zusammenhang hiemit werden die eschatologischen Weißagungen Jesu jetzt viel realistischer aufgefaßt und in Folge dessen der von der Geschichte constatirte Irrtum derselben dem Herrn selbst zugeschrieben, als ein hoher Messiastraum, ein Gedicht hochfliegender religiöser Phantasie, „indem Jesus, ebenso sehr durch die aus dem Glauben seines Volkes übernommene Messiasherrlichkeit wie durch seine eigene religiöse Hoheit bedingt, den Sieg seines Reiches nur denken konnte unter unmittelbarer Theilnahme seiner Person". — Das wäre nun doch kein ganz unbedeutender und unschuldiger bloßer „Verstandesirrtum", wenn Jesus seiner Person eine höhere Bedeutung für die Zukunft des Reiches Gottes zugeschrieben hätte, als ihr in der That zukam, und ich wüßte nicht, wie man denselben von einem Mangel an Demut, an Gott-allein-die-Ehre-Geben freisprechen könnte. Aber auch was seinen Verstand angeht, so hat er doch sonst gewußt, daß es des Dabeibleibens des Säemanns nicht bedürfe, damit die Saat sich entfalte; „denn die Erde bringet von ihr selbst zuerst das Gras, darnach die Aehren, darnach den vollen Weizen in den Aehren" (Mark. 4, 28). Andrerseits kann man Hase darin nur Recht

geben, daß er von der einseitig spiritualistischen Fassung der Reichsidee Jesu zurückgekommen ist. Abgesehen von allen einzelnen Instanzen —, die Idee eines Gottesreiches, das lediglich inwendig bliebe, das nicht auch als sichtbare Gemeinschaft in die Weltgeschichte sich hineinbaute, nicht auch als naturverklärende Macht einen idealen Totalzustand zum Ziele hätte, hat den ganzen gesunden Realismus der biblischen Denkart, und darum gewiß auch die Denkart Jesu wider sich. Kein energischer religiöser Glaube bleibt an dem Unterschied von Geist und Natur, Innenwelt und Sinnenwelt wie an einem breiten Graben stehen und begnügt sich, bloß das diesseitige Ufer für Gott und sein ewiges Ideal in Anspruch zu nehmen, während das andere in alle Ewigkeit der Unvollkommenheit, dem Widerspruch, dem Uebel und Tode überlassen bliebe. Auch der Reich-Gottes-Glaube Jesu hat das nicht gethan, sondern hat einen folgerichtigen Flug genommen von der Herzenserneuerung bis zur Weltpalingenesie (Matth. 19, 28) in vollem Sinne des Wortes, und diese Bewußtseinsthatsache Jesu ist auch sonst für das Verständnis seines Lebens bedeutsam genug; sie ergibt z. B., daß auch seine leiblichen Wunderthaten ihm wesentliche Stücke seines messianischen Berufes gewesen sind (Matth. 11, 2 f. 12, 28), und daß — der von Hase getheilten Skepsis gegenüber — er das messianische Bewußtsein gar nicht hätte ergreifen und festhalten können ohne die in sich empfundene Macht, eben solche Zeichen zu thun, wie das Alte Testament sie ihm von den Propheten erzählte. Ist es nun mit der Reichsidee der Bibel, des Glaubens, des Messias in der That so bewandt, so fragt sich doch, warum vom Irrtum dieser Anschauung geredet werden soll, und nicht vielmehr von ihrer Wahrheit? Von einem Irrtum wäre allerdings zu reden, wenn die betreffenden Aussprüche und Weißagungen Jesu in prosaischer Buchstäblichkeit zu nehmen wären, denn das ist ja gewiß, daß er nicht binnen eines Menschenalters in Wolken vom Himmel sichtbar wieder herabgeschwebt ist; allein wenn wir darin einig sein werden, daß Jesus die Zukunft anschaut nicht wie der allwissende Gott, sondern wie ein Prophet (Mark. 13, 32), so wollen wir seine Anschauungen doch auch auslegen nach dem hermeneutischen Kanon, den die Natur der Prophetie fordert. Der

Prophet schaut und redet im Bild und Gleichnis, ist sich dabei des Bildlichen und Poetischen seines Schauens und Weißagens wohlbewußt (1 Kor. 13, 12), und ist dennoch nicht im Stande, den noch unerfüllten Sinn begrifflich aus der sinnbildlichen Hülle zu lösen. So hat Jesus ein nicht bloß geistig-sittliches, aber auch nicht weltlich-politisches, wol aber geist-leibliches, ideal-reales Gottesreich gedacht und gewollt und von demselben in Bildern geredet, wie sie dem biblischen Anschauungskreise natürlich waren, wie wenn er vom Sitzen seiner Freunde an seinem Königstisch oder auf Richterstühlen zu seines Thrones Seiten sprach; und nur das ist der wesentliche Unterschied seiner und der prophetischen Anschauung, daß ihm dies Reich nicht wie noch dem Täufer Johannes *μετὰ παρατηρήσεως* kommt, nicht fertig vom Himmel herniederfährt wie ein Blitz, sondern in organischem Processe in der Welt erwachsen muß, gleich eines Sauerteiges Wirkung, eines Senfkorns Entfaltung. Und als nun das Weitaussehende dieses Processes sich immer mehr vor seinem Geistesauge aufthut, insonderheit schon das kräftige Aufgehen der ausgestreuten Saat sich ihm jenseits seiner Erdentage verlegt, da hält er den ganzen Vollendungsproceß des nur eben Begonnenen fest in dem danielischen Anschauungsbilde des in Himmelswolken kommenden Menschensohnes als Trägers des Himmelreiches, in einem symbolisch angeschauten herrlichen Widerspiel seines ersten Kommens in irdischer Niedrigkeit, einer triumphirenden Wiederkehr in die ihn ausstoßende Welt, und faßt in diesem Anschauungsbilde die sämtlichen wesentlichen Momente seines künftigen Sieges, Auferstehung und Geistessendung, Untergang des gottfeindlichen Israel und Bekehrung der Heiden, Auferweckung der Todten und endgültige Scheidung des Weizens und Unkrauts der Weltgeschichte, in eins zusammen, um dann je nach gegebenem Anlaß bald dieses, bald jenes von diesen Momenten besonders hervorzuheben. Daß er sich dabei des Symbolischen und Elastischen jener Anschauung wohlbewußt war und wohl eine neue und dauernde persönliche Leitung seiner Reichssache, aber mit nichten ein sichtbares Herabschweben in einem einzelnen Momente für sich erwartet hat, das bezeugt doch — ganz abgesehen von den johanneischen Abschiedsreden — auch manches von der späteren aller-

dings kindlich-sinnlichen Erwartung der Gemeinde unberührt gebliebene synoptische Wort. So die Verheißung an Petrus, auf ihn (nach seinem Tode) die Gemeinde zu bauen, oder die Verheißung an alle Gläubigen, wo immer sie zu zweien oder dreien versammelt sein würden, mitten unter ihnen zu sein, was beides nur von einer Gegenwart im Geiste gemeint sein kann; und noch deutlicher das Wort vor dem hohen Rath: „von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf des Himmels Wolken", wo ihm doch niemand den Gedanken eines leibhaftigen In-den-Himmel-Hineinsehens der Hohenpriester aufdrängen wird. — Wenn ich nun mit alledem dem ehrwürdigen Verfasser der „Geschichte Jesu" gewiß nichts neues sage, woran liegt es, daß er uns dennoch hier auf einen Irrtum Jesu, auf ein „Gedicht hochfliegender religiöser Phantasie" drängt? Soviel ich sehe, doch wieder nur daran, daß er sich scheut, mit seinem Christenglauben über die Schranken des modernen Bewußtseins zu springen, das von einem realen, weltvollendenden und naturverklärenden Gottesreiche nichts wissen will. Aber dies Opfer eines wesentlichen Stückes christlicher Weltanschauung hilft ihm doch nur scheinbar zu einer Versöhnung mit dieser „Vernunft des jetzigen Zeitalters": der Glaube an eine Fortdauer und Vollendung des persönlichen Daseins, an dem er festhält, ist dem modernen Bewußtsein ebenso gut ein „Gedicht hochfliegender religiöser Phantasie", wie die eschatologische Weißagung Christi von einer Verklärung und Vollendung des Ganzen.

Diese Scheu vor den Schranken des modernen Bewußtseins hat in der neuen Bearbeitung des „Lebens Jesu" noch ein großes Opfer gefordert, von dem wir Act nehmen müssen, das Opfer einer wirklichen Auferstehung des Herrn. Zwar that schon das Lehrbuch in diesem Punkt den Ansprüchen des christlichen Glaubens kein volles Genüge, aber es stand doch auf einem wesentlich anderen Standpunkt. Mit großer Bestimmtheit war zunächst die moderne Visionshypothese abgewiesen. „Die Behauptung, daß die Apostel sich allmählich in den Tod des Herrn gefunden, ihn als schriftgemäß in ihre Messiasvorstellung mit aufgenommen hätten, und so der in ihnen wieder auflebende Messias sich Einzelnen zu Vi-

sionen seiner äußeren Erscheinung steigerte, bedarf außerdem noch seltsamer Misverständnisse und einer Verdichtung der Visionen zu den materiellen Lebenserweisungen in Jerusalem, die mehr lügenhaft als sagenhaft sein würde. Aber ein bisher unerhörter Glaube wird hier abgeleitet aus der gänzlichen Hoffnungslosigkeit, eine unermeßliche Wirkung aus der nichtigsten Ursache, die Umgestaltung der Weltgeschichte aus einer zufälligen Selbsttäuschung." (§ 118.) Die Idee einer natürlichen Wiederbelebung war allerdings nicht mit gleicher Entschiedenheit abgelehnt, doch waren auch nach dieser Seite die Schranken des Rationalismus wesentlich durchbrochen. „Da es kein hinreichend sicheres Todeszeichen gibt außer dem Eintreten der Fäulnis oder der Zerstörung eines zum Leben unbedingt nöthigen Organs, so ist ein allgemeingültiger Beweis des Todes Jesu nicht zu führen. Aber durch irgend eine menschliche Macht oder Maßregel konnte dieser Tod nicht verhindert werden, und nach der Ueberzeugung aller, auch feindseliger Augenzeugen ist er erfolgt. Daher die Behauptung eines bloßen Scheintodes bloß auf dem Rückschluß aus der Auferstehung ruht, welchem — bei dem Geheimnis alles Todes — nur die immer anerkannte Wahrheit (Apg. 2, 31. 13, 35 f.) einzuräumen ist, daß das organische Princip von Jesu Leiblichkeit nicht bis dahin aufgelöst worden sei, wo die niederen Mächte der Verwesung losbrechen." (§ 116.) Auch „ist ein Gekreuzigter durch bloß ärztliche Mittel am dritten Tage nicht wiederhergestellt, und ein siech Umherziehender wäre den Aposteln nicht als Sieger über Grab und Tod erschienen. . . . Wiefern man wagt, das erste Wiedererwachen seines Bewußtseins zu erklären, liegt der Gedanke nahe, daß der Tod als gewaltsame Zerstörung nicht ursprünglich zur Natur eines unsterblichen Wesens gehöre, sondern in der Art erst durch die Sünde entstanden sei; daher derjenige, welcher von der Sünde nicht berührt war, auch von dieser Unnatur des Todes nicht bewältigt werden konnte." (§ 120.) Ueber alle diese Instanzen für die Wahrheit des Auferstehungswunders lagert sich in der neuen Bearbeitung der dichte Nebel der Skepsis. Das Ergebnis der Untersuchung, heißt es hier nach längerer Erörterung der differenten Berichte und der visionären Erklärbarkeit der Thatsache, das Ergebnis, über welches

„eine unbefangene Wissenschaft“ schwerlich je hinauskommen werde, sei dies: es könne das eine und das andere geschehen sein, entweder eine Geistererscheinung, die sich in visionäre Zustände auflöse, oder die leibhafte Wiederbelebung des Gekreuzigten auf natürlichem Wege, unter Voraussetzung des nicht völligen Todes und unter Mitwirkung der an anderen bewährten Heilkraft Jesu. Die dritte Möglichkeit, daß das apostolische Zeugnis und der Glaube der Christenheit die Wahrheit rede, daß der unsterbliche Geist des fehllos Vollendeten in der That die Macht gehabt, den getödteten Leib neu zu beseelen und durch dieselbe Lebensglut das Irdische, Sterbliche desselben zu verzehren und ein Neues, Unsterbliches daraus hervorzubilden, — diese Möglichkeit wird gar nicht ernstlich discutirt. Denn das können wir doch nicht eine ernstliche Erörterung nennen, daß gegen die Annahme einer Auferstehung im verklärten Leibe das Essen Jesu Luk. 24, also „der noch unverklärte Magen“ geltend gemacht wird: ganz abgesehen davon, daß der Auferstehungsact immer nur der Beginn der Verklärung, der Proceß derselben dagegen erst der Inhalt der vierzig Tage (die eigentliche „Himmelfahrt“, die Erhebung über die irdischen Lebensbedingungen) wäre: — es liegt ja nahe genug, daß das Fischessen in dem summarischen Bericht des Lukas nur die unklare Reminiscenz an die Geschichte Joh. 21 ist, wo Jesus die Jünger mit Fischen bewirthet, aber selbst nicht mitißt. So erscheint der Verfasser überhaupt hier, wo er als die unbefangene Wissenschaft allein die ungläubige gelten läßt, am allerbefangensten in seinem ganzen Buch. Dafür daß der johanneische Auferstehungsbericht unter Hinzunahme von Kap. 21 die ganze synoptische Verwirrung auflöst, indem er uns zeigt, daß sowol ein jerusalemisches als ein galiläisches Wiedersehen stattgefunden hat, und daß Matthäus nur in den galiläischen, Lukas in den jerusalemischen Rahmen alle die Momente in unklarer traditioneller Summirung zusammenmischt, die bei Johannes in klarer Distinction erscheinen, dafür hat er keinen Blick. Statt dessen werden kühne Griffe gethan, um die Glaubwürdigkeit des apostolischen Zeugnisses zu erschüttern; wie z. B. es möchten die fünfhundert Augenzeugen des Paulus 1 Kor. 15 vielleicht darum in keinem Evangelium erwähnt sein, weil viele unter ihnen gezweifelt

und „so die ganze große Schar unscheinbar wurde"; — wäre sie das geworden, wie hätte dann noch Paulus ihr vielstimmiges Zeugnis vernommen? Oder es wird aus dem anfänglichen Zweifel im Apostelkreis die Berechtigung unseres Zweifelns abgeleitet und Thomas zum Repräsentanten einer im apostolischen Zeitalter fortdauernden und der Widerlegung bedürftigen Skepsis gestempelt: als ob der anfängliche Zweifel im Apostelkreise, abgesehen davon, daß er die visionäre Entstehung der Erscheinungen ausschließt, als psychologisch-natürlicher, aber, wie das baldige Auftreten der Apostel zeigt, herrlich überwundener nicht selbst der beste Zeuge für die Wahrheit der Thatsache wäre; als ob das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes nicht die ungetheilte und unverwirrteste Gewißheit des ganzen Apostelkreises bewiese! Gegen das Zeugnis des Paulus wird die „von der gesamten unbefangenen Schriftforschung erkannte" visionäre Natur seiner Christophanie gewendet. Das ist also die Frucht davon, wenn unsereiner mit der liberalen Theologie wissenschaftlich zu streiten unternimmt! Nachdem Baur die Unmöglichkeit einer rein-psychologischen Erklärung jener Christophanie eingestanden, Holsten dieselbe dennoch zu leisten unternommen und in zweimaligem Für und Wider zwischen ihm und mir meine Kritik seines Erklärungsversuches unwiderlegt geblieben, erfahre ich hier auf einmal, daß „die gesamte unbefangene Schriftforschung" über die Sache im reinen ist. Dieselbe „Unbefangenheit" scheint in diesem Gebiete noch über manchen anderen breiten Graben zu helfen. Ich habe in meiner zweiten Abhandlung gegen Holsten („Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung", Stud. u. Krit. 1870) die visionäre Erklärung der Auferstehung Jesu gegen ihren vielleicht scharfsinnigsten Vertreter auf's eingehendste erörtert und, wie ich glaube, ihre gänzliche Unhaltbarkeit nachgewiesen: die liberale Theologie zieht es vor, diesen Nachweis zu ignoriren, anstatt ihn zu widerlegen. Daß abgesehen von der precären psychologischen Herleitung die Visionshypothese auch daran scheitert, daß jener psychologische Proceß schon am zweiten Morgen am Ziel sein müßte, daß der Auferstehungsglaube an die Grabesinstanz gebunden war und vom Grabe Jesu ausgegangen ist, daß die Apostel Leute waren, die ein ὅραμα und ein ἀληθῶς γινόμενον (Apg. 12, 9) wohl

zu unterscheiden wußten, endlich, daß selbst im Falle der Nichtunterscheidung aus einer realistisch gedeuteten Erscheinung nur die Fortdauer der Seele in Herrlichkeit, nicht aber eine Auferstehung des Leibes nach jüdischen Ideen gefolgert werden konnte, alle diese Instanzen werden auch von Hase nicht gewürdigt. — Allerdings läßt er uns der Visionshypothese gegenüber die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung, aber was für einer! Ein Erwachen aus der Bewußtlosigkeit eines Halbtodes zu einem abermals sterblichen, dem Dolch des Mörders (S. 640) ausgesetzten und darum noch vor dem abermaligen Zugrabegehen in undurchdringliche Heimlichkeit zu vergrabenden Leben! Und ein so Auferstandener soll dennoch den Aposteln als „der unsterbliche Messias" (S. 603) erschienen sein, von dem sie hinfort glaubten, daß ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden, mit dessen Auferstehungsbotschaft sie die Welt überwanden? Denken wir uns, daß ein edler und großer Charakter zum Lohn für ein hohes, liebevolles Streben zuletzt an den Galgen gekommen, von demselben zwar noch rechtzeitig abgeschnitten, aber nach flüchtigem, heimlichem Wiedersehen mit seinen Freunden zu lebenslangem spurlosem Verstecken eines entehrten, vogelfreien Lebens gezwungen geblieben wäre: was für ein Gefühl würde zeitlebens auf ihm und seinen Freunden liegen; etwa das des Sieges, des Triumphes, der Ueberwindung von Welt und Tod? Traurig, wenn eine das Privilegium der Unbefangenheit beanspruchende Wissenschaft uns für die alte, welt- und todüberwindende Siegesbotschaft des Evangeliums solche Surrogate bietet, aus keinem anderen erkennbaren Grunde, als weil die naturwissenschaftliche Zeitbildung zu dieser Siegesbotschaft den Kopf schüttelt; als ob diese Zeitbildung mit allen ihren Mitteln die Macht bemessen könnte, die der heilig-vollendete Geist des Eingeborenen über die getödtete Leibeshülle auszuüben vermochte!

Auch das Herz des ehrwürdigen Mannes, an den wir diese schneidige Kritik richten müssen, hat dies „Traurig" gefühlt. „Es ist kein Resultat, das mir gefällt", sagt er S. 599, „jenes zweifach Mögliche, und steht im Widerspruch gegen eine lang bewahrte Ueberzeugung, wie sie noch im Lehrbuch ausgesprochen vorliegt, den Glauben an eine eigentliche Auferstehung." Irren wir nicht, so

liegt ihm noch heute hinter der unüberwindlichen Skepsis des Verstandes ein anderer Glaube des Herzens. Aus diesem Glauben heraus hat er die Anfangssätze des Auferstehungskapitels hingeschrieben, die allem skeptischen „Aber“ vorhergehn. Wir können uns nicht versagen, sie hier anzuführen und mit ihrem versöhnenden Wohlklang diese uns schwer gewordene Kritik zu schließen: „Als das erste Lebensgefühl sich regte im Grabe, als er die Augen aufschlug und athmete, die Wege der Vorsehung offenbar wurden vor dem gläubigen Helden, jene Auferstehung des Reichs, an die er geglaubt hat in dunkler Todesstunde, erfüllt war in seinem eigenen unsterblichen Leben: es muß eine Seligkeit gewesen sein, wie die sein wird, wenn der Mensch, welcher untergeht in dem Glauben, daß er nicht untergehen kann, im Lande, das seine volle Heimat ist, die ersten Züge unsterblichen Lebens trinkt. Der Auferstandene tritt heraus in den irdischen Frühling, zum Gott der Lebendigen steigt sein Gebet, freudiger noch als von Lazarus' Grabe; ein düsterer Traum versinken die Tage des Schmerzes hinter ihm; die Jahrtausende, die sich dieser Auferstehung freuen werden, liegen vor ihm; und er denkt an das Nächste und Liebste, an die Freunde, die noch Verwaisten und Hoffnungslosen, — sie kommen an seinem Grabe zu trauern, sie finden einen Sieger über Tod und Leben. So stellt sich's dar auf dem Standpunkte der apostolischen Ueberlieferung. Von diesem Auferstehungsmorgen her braust ein neuer Geist über den Erdkreis, Christus der Auferstandene von den Todten wird das Losungswort einer neuen Zeit.“ —

Willibald Beyschlag.

2.

Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament von **Dr. Adolf Hilgenfeld,** Großherzogl. Sächs. Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Jena. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland), 1875. VIII u. 828 SS. gr. 8°. 13 M.

Einleitung in das Neue Testament von **Friedrich Bleek.** Auch unter dem Titel: Einleitung in die heilige Schrift, 2. Thl., 3. Aufl., besorgt von Dr. Wilh. Mangold, Prof. d. Theol. an der Univ. Bonn. Berlin, Georg Reimer, 1875. XII u. 924 SS. gr. 8°. 13 M. 50 Pf.

Das fast gleichzeitige Erscheinen zweier umfangreicher Werke über die Einleitung in's Neue Testament fordert unwillkürlich zur Vergleichung beider auf. Wie verhalten sie sich zu einander? Welches sind die Vorzüge und Mängel des einen gegen das andere? Welches ist mehr geeignet, dem Lernenden als Führer auf dem vielverschlungenen Pfade der neutestamentlichen Kritik zu dienen? Das sind die Fragen, die sich von selbst hier aufdrängen. Ihre Beantwortung wird am besten dadurch gegeben werden, daß wir beide in ihrer Eigenart zu charakterisiren suchen. Hinsichtlich des zweiten kann dies kürzer geschehen, da es sich hier nur um einen altbewährten Bekannten in neuer Ausstaffirung handelt. Das erste als durchaus neues Werk muß eingehender beleuchtet werden.

1.

Die Anlage des Hilgenfeld'schen Werkes ist, wie die des Bleek'schen, eine dreitheilige. Auf die Einleitung (S. 1—26) folgt als erster Theil die Geschichte des neutestamentlichen Kanons und seiner Kritik (S. 27—210), als zweiter die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften des Neuen

Testamentes (S. 211—770); endlich als dritter die Geschichte des neutestamentlichen Textes (S. 771—813). Referent kann nicht finden, daß die Voranstellung der Kanonsgeschichte in dem logischen Verhältnis der Theile zu einander begründet ist. Wie die Entstehung der einzelnen Schriften thatsächlich der Kanonsbildung vorangeht, so sollte auch die Darstellung zuerst jene, und dann diese behandeln. Man kann die Geschichte des Kanons nicht schreiben, ohne schon eine Anschauung über die Entstehungszeit der einzelnen Schriften zu haben. Diese letztere ist die Basis, von welcher die Untersuchung der Kanonsgeschichte auszugehen hat. Doch erkennt Referent gerne an, daß dieser Fehler nicht von großem Belang ist. Die drei Theile stehen doch so selbständig neben einander, daß die Umkehrung ihrer Ordnung nicht von wesentlichem Schaden für das Ganze ist.

In der Einleitung gibt Hilgenfeld zuerst eine Uebersicht über die Literatur der neutestamentlichen Einleitung (S. 1—21), und dann eine Definition ihres Begriffes (S. 22—26). Bei letzterer meint er die beiden in neuerer Zeit einander gegenüber getretenen Auffassungen, nämlich die von Credner-Reuß-Hupfeld einerseits und die von Baur-Holtzmann andererseits, dadurch vereinigen zu können, daß er die biblische Einleitung definirt als „Kritische Geschichte des Alten und Neuen Testamentes". Das sieht nun zwar sehr schön aus. Nur ist damit die angeregte Streitfrage nicht gelöst. Es handelt sich eben nicht bloß, wie Hilgenfeld meint (S. 22), um „die rechte Stellung des Geschichtlichen und des Kritischen". Ueber diese sind vielmehr alle einig. Niemand bestreitet, daß die Kritik der Geschichtschreibung vorangehen, und auf Grundlage der Kritik die Geschichtschreibung sich auferbauen müsse. Das ist für alle selbstverständlich. Und durch Verkündigung jener Sätze wird daher auch die Streitfrage nicht gelöst. Aber streitig sind besonders zwei Punkte, nämlich: 1) soll die Untersuchung sich auf die biblischen Schriften beschränken (Baur, Holtzmann) oder auch außerbiblische mit hereinziehen (Hupfeld, Reuß), und 2) soll die kritische Untersuchung als solche in extenso vorgeführt werden (Baur, Holtzmann) oder sollen deren Resultate in Form einer zusammenhängenden Geschichtserzählung gegeben werden

(Hupfeld, Reuß). Auf diese Fragen kann man verschieden antworten. Man kann auch, wie Referent seinerseits thut, inbetreff beider Punkte beide Arten der Behandlung für berechtigt erklären. Aber man muß wenigstens die Fragen bestimmt sich vorlegen, um Klarheit in die Sache zu bringen. Dies ist von Hilgenfeld nicht geschehen; und darum ist auch durch seine Antwort absolut nichts gewonnen. So begegnet uns schon hier an der Pforte des Werkes ein Mangel, der leider in höchst unerfreulicher Weise durch das Ganze sich hindurchzieht: der Mangel an scharfer und bestimmter Fassung der Probleme.

Die Geschichte des Kanons schließt sich vielfach an das ältere Werk Hilgenfelds (Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, 1863) an. Doch constatirt Referent gerne, daß der Verfasser sich nicht auf Reproduction des dort Gebotenen beschränkt, sondern fleißig nachgearbeitet hat. Manches ist verkürzt, anderes weiter ausgeführt als dort. Bei der Besprechung des Muratorischen Fragmentes ist die spätere Abhandlung des Verfassers (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1872) verwerthet. Am meisten befriedigend in dieser Darstellung ist die spätere Kanonsgeschichte, etwa vom Ende des zweiten Jahrhunderts an. Für diese Zeit liegt der Schwerpunkt in der Zusammenstellung des Materials. Und diese gibt Hilgenfeld in sehr urkundlicher Form, und in so vollständiger Weise, als es für ein derartiges Handbuch nur irgend gewünscht werden kann. Recht unbefriedigend dagegen sind die früheren Partien über die Anfänge der Kanonsbildung. Man erfährt gar nichts darüber, wie es überhaupt zu einem Kanon gekommen ist; welche theoretischen Anschauungen und welche praktischen Bedürfnisse allmählich dahin geführt haben, daß ein Kanon apostolischer Schriften mit gleichem Ansehen und gleicher Autorität neben den Kanon der heiligen Schriften des Alten Bundes gestellt wurde. Um davon eine lebendige Anschauung zu geben, hätte freilich etwas weiter ausgeholt werden müssen. Es hätte vor allem gezeigt werden müssen, welche Stellung die Urkirche zu den heiligen Schriften des Alten Bundes eingenommen hat; wie sie ursprünglich lediglich auf diese als dogmatisches und apologetisches Beweismittel sich stützte, indem sie mit deren Inhalt durch allegorische

Interpretation sich zurechtfand. Es hätte dann gezeigt werden müssen, wie zunächst das authentische Wort des Herrn, ursprünglich als mündlich überliefertes, dann als schriftlich fixirtes, gleiche Autorität neben dem Schriftwort des Alten Testamentes erlangte. Es hätte dann weiter gezeigt werden müssen, wie dem Herrnworte allmählich auch das Apostelwort gleichgestellt wurde. Dies alles würde aber noch nicht ausgereicht haben, die Bildung eines „Kanons" apostolischer Schriften zu erklären. Dazu führten erst ganz bestimmte praktische Bedürfnisse, nämlich einmal die kirchlichen Lectionen, und sodann der Kampf mit den Häretikern. Die Sitte, apostolische Schriften in den Gemeindeversammlungen zur Erbauung und Belehrung vorzulesen, mußte schon an und für sich im Laufe der Zeit dazu führen, daß man die hiebei üblichen und hiefür zuläßigen Schriften zusammenstellte. Vollends aber machte der Kampf gegen die Häretiker die Aufstellung eines Verzeichnisses normativer Lehrschriften, d. h. die Aufstellung eines apostolischen Kanons, zu einer zwingenden Nothwendigkeit. Dies alles wäre also in einer Geschichte des neutestamentlichen Kanons zu behandeln. Und bei einer solchen Behandlung würde dann auch eine lebendige Anschauung davon gewonnen werden, wie es überhaupt zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons und zu dessen Gleichstellung mit dem alttestamentlichen gekommen ist. Aber unsere bisherigen Behandlungen der Kanonsgeschichte lassen es hier in bedenklicher Weise fehlen. Und Hilgenfeld hat nichts gethan, diese Lücke auszufüllen. Angesichts dieses Grundfehlers will es verhältnismäßig nicht viel sagen, daß wir mit manchen seiner Aufstellungen inbetreff der ältesten Kanonsgeschichte nicht einverstanden sein können, weshalb wir es auch unterlassen wollen, näher darauf einzugehen.

Die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften theilt Hilgenfeld in zwei Hauptperioden: 1) das apostolische Zeitalter, welches er bis zum Ende des ersten Jahrhunderts rechnet (S. 213—614), und 2) das nachapostolische Zeitalter bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (S. 615—770). Innerhalb des apostolischen Zeitalters unterscheidet er: a) den Apostel Paulus und seine Briefe (S. 215—390), b) die Urapostel und urapostolischen Männer und ihre Schriften (S. 391—542), und c) den

Unions-Paulinismus (S. 543—614). — Als echt paulinische Briefe werden angesehen: 1. Thessalonicher, Galater, 1. und 2. Korinther, Römer, Philemon, Philipper. Anhangsweise wird bei den Paulinen auch der Hebräerbrief behandelt, ohne daß natürlich Hilgenfeld daran denkt, ihn direct oder indirect auf den Apostel Paulus zurückzuführen. Als echte Schriften von Urapostelnbetrachtet er die johanneische Apokalypse und die Urschrift unseres Matthäus, welche er noch immer in dem sogen. Hebräer-Evangelium finden will. Diese (von dem Apostel Matthäus noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßte) judaistische Grundschrift soll später in universalistischem Sinne überarbeitet worden und auf diese Weise unser kanonischer Matthäus entstanden sein. Doch scheint Hilgenfeld auch diesen letzteren nicht lange nach 70 anzusetzen. Denn er läßt ihn bereits in unserm Markus-Evangelium benützt sein, das zur Zeit Domitians (81—96) entstanden sein und wenigstens auf Markus als „Gewährsmann" zurückgehen soll (S. 517 f.). Ebenfalls in die Zeit Domitians setzt Hilgenfeld den Jakobusbrief (S. 541), den er wegen seiner Benützung der Paulusbriefe, des Hebräerbriefes, der Apokalypse (S. 540) nicht als echte Schrift des Jakobus ansehen kann. Auf diese Schriften von „urapostolischen Männern" folgen dann als Denkmale des „Unionspaulinismus" die Schriften des Lukas: das Evangelium und die Apostelgeschichte, beide von demselben Verfasser „nicht vor dem Ende des ersten Jahrhunderts, aber auch nicht wohl später" geschrieben (S. 609). — In die nachapostolische Zeit, d. h. in das zweite Jahrhundert, setzt Hilgenfeld: den ersten Brief Petri (unter Trajan bald nach 112, S. 639), den zweiten Thessalonicherbrief (ebenfalls noch unter Trajan, S. 642. 650), den Colosserbrief (drittes Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts, S. 668), den Epheserbrief (vor 140, aber schwerlich viel früher, S. 680), die deuterojohanneischen Schriften, welche Hilgenfeld jetzt, abweichend von seiner früheren Ansicht, einem und demselben Verfasser zuschreibt, doch so, daß er auch jetzt noch die Briefe dem Evangelium vorangehen läßt (S. 737 f.). Das Evangelium, in welchem er bereits einen positiven Einfluß der Gnosis findet, soll im vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts entstanden sein

(S. 738). Als die spätesten Schriften des neutestamentlichen Kanons betrachtet Hilgenfeld — und wol mit Recht — den Brief Judä (später als die Johannesbriefe, S. 744), die Pastoralbriefe (um 150, S. 764), und den zweiten Brief Petri (frühestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, S. 769). Hinsichtlich der Pastoralbriefe hat er sich noch nicht von der seltsamen Ansicht bekehren lassen, daß sie, die Bekämpfer einer judaistischen Gnosis, gegen Marcion den schroffen Pauliner gerichtet sein sollen (S. 762. 764). — Dies in Kürze die Resultate der Kritik in Betreff der einzelnen Schriften.

Den Schluß des Werkes bildet als dritter Haupttheil die Geschichte des neutestamentlichen Textes. Hier wird in Bezug auf die handschriftliche Ueberlieferung wenigstens das Nothwendigste gegeben (S. 773—806). Die Geschichte des gedruckten Textes hingegen (S. 807—813) bleibt doch selbst hinter diesem zurück. Wie kann auch auf sechs Seiten (!) diese wichtige Materie einigermaßen genügend behandelt werden? Das Buch verräth hier in bedenklicher Weise seinen Ursprung aus einem Collegienheft, das bekanntlich am Anfang sehr ausführlich zu sein pflegt, um dann gegen den Schluß hin immer dünner zu werden. So ist hier die am Anfang stehende Kanonsgeschichte recht ausführlich; aber die am Schlusse stehende Textgeschichte unverhältnismäßig mager. Eine solche Ungleichmäßigkeit ist schon bei einem nach dem Tode des Verfassers gedruckten Collegienhefte ein Uebelstand. Sie ist aber kaum verzeihlich, wenn der Verfasser noch bei seinen Lebzeiten das Heft drucken läßt. In diesem Falle dürfte es doch Pflicht sein, die Unebenheit auszugleichen.

Ueber die Resultate der Hilgenfeld'schen Kritik in eine Discussion einzutreten, kann hier um so weniger der Ort sein, als sie zum größten Theile aus den zahlreichen Specialuntersuchungen desselben längst bekannt sind. Die Grundanschauung ist noch ziemlich die Baur'sche von dem ursprünglichen Gegensatz des Paulinismus und der allmählichen „Union" beider. So richtig es nun auch ist, daß ursprünglich jener Gegensatz bestanden hat, so ist doch schwerlich die ganze Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters als bloße „Union" der Gegensätze zu begreifen. Hier haben noch ganz andere

Factoren mitgewirkt. Vor allem ist die vom mosaischen Gesetz freie Heidenkirche selbst wieder, nur in anderer Weise, vermöge einer innerhalb ihrer selbst verlaufenden Entwicklung „gesetzlich“ geworden. Gerade dieser Gesichtspunkt, dessen energische Betonung eines der wesentlichsten Verdienste Ritschls ist, ist von großer Bedeutung für die richtige Würdigung einer Anzahl neutestamentlicher Schriften; namentlich für das richtige Verständnis der lukanischen Schriften, denen man schwerlich gerecht wird, indem man sie als Erzeugnisse eines „Unionspaulinismus“ auffaßt, d. h. eines Paulinismus, der den Judaisten Concessionen machen will. Referent ist wenigstens der Ueberzeugung, daß hier vielmehr diejenigen das Richtige getroffen haben, welche sie (wie z. B. Pfleiderer, Paulinismus, S. 495 ff.) als Producte eines degenerirten Paulinismus auffassen, der sich mit seiner eigenen Vergangenheit auseinandersetzt und die apostolische Zeit so darstellt, wie er glaubt, daß sie wirklich gewesen ist.

Wie in der Grundanschauung, so steht Hilgenfeld auch in den Resultaten noch vielfach auf Seite Baurs. Er hält an dem apostolischen Ursprung der Apokalypse ebenso fest, wie an ihrer antipaulinischen Deutung. Die starken Worte Apok. 2, 2: *ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*, sollen von dem Apostel Johannes mit Bezug auf Paulus gesagt sein (S. 413 ff.), von demselben Johannes, der doch nach Gal. 2, 9 dem Paulus die Hand gab als Zeichen der Gemeinschaft. Mit Baur und Schwegler hält Hilgenfeld an der „vollen Ursprünglichkeit“ des Hebräerevangeliums fest (S. 460 f.). Namentlich aber ist seine Auffassung der Apostelgeschichte und ihrer Glaubwürdigkeit ganz dieselbe wie bei Baur und seiner Schule im engern Sinne (S. 223 ff. 593 ff.). „Wenn irgendwo, so hat die Tübinger Schule hier ein bleibendes Ergebnis erreicht“ (S. 596). In der Kritik des Johannesevangeliums geht Hilgenfeld in gewissem Sinne sogar über Baur hinaus, indem er hier einen positiven Einfluß der häretischen Gnosis annimmt (S. 721 ff.). Referent kann dies auch nicht für so widersinnig halten, wie man es zuweilen hingestellt hat. Der Dualismus des vierten Evangeliums streift in der That an den

gnostischen Dualismus an. Wenn man den Worten Jesu Kap. 8, 43: οὐ δύνασϑε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν nicht Gewalt anthun will, so kann man sie im Zusammenhang der Stelle nur so verstehen, daß die Zuhörer Jesu unfähig sind, seine Worte zu vernehmen, weil sie von Hause aus (physisch oder metaphysisch) nicht dazu disponirt sind. Man kann diesen Dualismus auch nicht dadurch beseitigen, daß man sagt, jene Unfähigkeit sei eine ethische, durch die Sünde verschuldete. Denn es bleibt doch immer das bestehen, daß der vierte Evangelist „die Erlösungsbedürftigkeit auf eine solche Weise schlechthinig setzt, daß dabei die Fähigkeit, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verschwindet“ (Schleiermacher, Glaubenslehre, § 22, 2). Und das ist eben — Dualismus. Eine andere Frage ist es freilich, aus welcher Quelle dieser Dualismus stammt. Und in dieser Hinsicht kann Referent dem Verfasser nur sehr bedingt beistimmen.

Trotz des in der Grundanschauung und in manchen Einzelresultaten festgehaltenen Baur'schen Standpunktes ist Hilgenfelds Kritik doch im ganzen conservativer als diejenige Baurs. Er hat, wie er selbst gerne hervorhebt, die Resultate der Tübinger Kritik vielfach „ermäßigt“. Er will den Apostel Paulus nicht von vorn herein in einen Gegensatz gegen die judenchristliche Urgemeinde gestellt wissen (S. 225), und glaubt wenigstens an ein Bestreben Pauli, mit den Palästinensern eine Versöhnung herbeizuführen (S. 301). Er hält von den paulinischen Briefen außer den vier Baur'schen Homologumenen auch noch 1. Thessalonicher, Philemon und Philipper für echt. Er hält nicht nur mit Baur den ephesinischen Aufenthalt des Johannes für geschichtlich (S. 394 ff.), sondern auch gegen Baur den römischen Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus (S. 620 ff.). Er urtheilt, daß der Hebräerbrief „gewiß noch vor der Zerstörung des Tempels geschrieben“ ist (S. 380); und läßt unsere sämtlichen drei synoptischen Evangelien noch innerhalb des ersten Jahrhunderts entstanden sein, die apostolische Grundlage des Matthäus sogar noch vor dem Jahre 70 n. Chr. Diese Beweise kritischer Besonnenheit werden freilich dadurch wieder etwas verdächtig gemacht, daß sie sich hie und da in Gesellschaft von Kritiklosigkeit befinden. Als solche müssen wir es bezeichnen, wenn

Hilgenfeld z. B. eine angebliche Stelle des Josephus über Jakobus, die Origenes in seinem Exemplar des Josephus gelesen hat, während sie sich in keinem der uns erhaltenen Josephustexte findet, für echt hält (S. 526). Wie sollte man doch dazu gekommen sein, eine so willkommene Notiz aus Josephus auszumerzen, während andererseits durch Antt. XVIII, 3, 3 die Thatsache christlicher Interpolation des Josephus constatirt ist?

Fast wichtiger als die Resultate, zu welchen eine neutestamentliche Einleitung kommt, scheint uns die ganze Anlage und Methode derselben zu sein. Alle Kritik ist ihrem Wesen zu Folge immer in gewissem Grade subjectiv. Um so wichtiger ist es, daß das Material, auf welchem die kritische Entscheidung fußt, dem Leser möglichst allseitig und objectiv vorgeführt werde. Wie steht es nun in dieser Hinsicht, wie steht es überhaupt in methodologischer Beziehung mit dem Hilgenfeld'schen Werke? Referent bedauert, in dieser Beziehung nur ein sehr ungünstiges Urtheil fällen zu können. Es ist nicht zu verkennen, daß dem Verfasser die Sache dadurch etwas erschwert wurde, daß er über viele der behandelten Probleme schon wiederholt, ja häufig sich ausgesprochen hat. Eine große Reihe selbständiger Werke, eine noch größere Reihe von Artikeln in Zeitschriften, in den Baur-Zeller'schen Theologischen Jahrbüchern und in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie lagen ihm bereits vor, als er an Ausarbeitung dieses Werkes gieng. Es war kaum zu umgehen, daß diese Vorarbeiten für das zusammenfassende Werk wieder benützt wurden. Aber eben dadurch kam von vorn herein etwas mosaikartiges in dasselbe. Es fehlt die energische und einheitliche Zusammenfassung. Es ist kein Werk aus Einem Guß. Referent bezweifelt freilich, ob bei anderer Sachlage die Form der Darstellung wesentlich besser geworden wäre. Knappe, präcise und anschauliche Darstellung ist offenbar nicht die Gabe des Verfassers. Das sieht man an den ziemlich breiten und verschwommenen Inhaltsangaben, die weit davon entfernt sind, eine das Wesentliche des Gedankenfortschrittes und die Hauptumrisse der Composition scharf hervorhebende Charakteristik der einzelnen Schriften zu geben.

Doch diese formalen Mängel sind nicht die wichtigsten. Schlimmer

ist namentlich ein Doppeltes, nämlich: 1) daß das Material, sowol das literarische als das eigentlich kritische, weder vollständig noch planmäßig vorgeführt ist, und 2) daß auch die eigenen Ausführungen des Verfassers in bedenklichem Maße Sicherheit und Geschlossenheit der Methode vermissen lassen.

In Bezug auf Literatur-Angaben sind wir weit entfernt, Vollständigkeit zu verlangen. Bei der Masse werthlosen Zeuges, das auf diesem Gebiete producirt worden ist, wäre Vollständigkeit sogar ein Fehler. Aber es muß doch das Bessere, namentlich aus neuerer Zeit genannt werden, damit der Lernende orientirt wird. Offenbar war dies auch Hilgenfelds Absicht; denn er nennt an den meisten Punkten wenigstens die wichtigere Literatur. Aber es lassen sich nun in dieser Beziehung starke Lücken nachweisen. Schon bei der allgemeinen Literatur fehlt S. 21 der doch immerhin erwähnenswerthe Grundriß von Langen (2. Aufl. 1873), der dem Verfasser in Bezug auf Knappheit der Darstellung als Muster hätte dienen können. Am Anfang des ersten Hauptabschnittes (der Kanonsgeschichte) S. 29 hätten wenigstens die Hauptwerke von Credner, Reuß, Westcott und des Verfassers eigenes Werk v. J. 1863 genannt werden müssen. S. 53, Anm. 3 sind über die λόγια des Papias zwar die Arbeiten von Riggenbach und Steitz genannt; es fehlt aber die grundlegende Abhandlung Schleiermachers, um von anderem zu schweigen, was mindestens ebenso wichtig gewesen wäre, wie jene beiden. Beim Römerbrief fehlt (S. 305 f.) die Abhandlung von Riggenbach (Zeitschr. f. luth. Theol. 1868), bei der Apostelgeschichte die Monographien von Trip (Paulus nach der Apostelgeschichte, 1866) und Oertel (Paulus in der Apostelgeschichte, 1868); beim Epheserbrief eine Reihe von Monographien (z. B. Lünemann 1842, Rink 1848, Klöpper 1853). Bei Erörterung des Lukas-Prologes (S. 554 f.) ist nicht einmal die gründliche, alles Frühere zusammenfassende Abhandlung von Grimm (Jahrb. für deutsche Theol. 1871) erwähnt; bei den Johannesbriefen nicht einmal Lücke. Recht unbefriedigend ist auch, was S. 453—457. 502—505. 551—553 über die synoptische Literatur gegeben wird. Es sind hier zwar alle wichtigeren Namen genannt, aber eben nur

genannt. Ein anschauliches Bild von dem Stand der synoptischen Frage kann der Lernende unmöglich aus diesen zerstreuten Notizen gewinnen. Es hätten wol die Hauptstandpunkte etwas eingehender charakterisirt werden dürfen, wozu der Raum durch kürzere Fassung der breiten und wenig fruchtbaren Inhaltsangaben leicht hätte gewonnen werden können. Vor allem aber hätte die Geschichte der synoptischen Kritik nicht an drei Punkten, sondern auf einem Punkte gegeben werden müssen, wobei der Verfasser an der vortrefflichen Uebersicht Holtzmanns (Synopt. Ev., S. 15—43; Bunsens Bibelwerk, Bd. VIII, S. 29—55) ein nachahmenswerthes Vorbild gehabt hätte. Noch unbefriedigender als die Geschichte der synoptischen Kritik ist S. 697—700 die Geschichte der johanneischen Kritik gegeben. Auch hier hätte es der Verfasser leicht gehabt, wenn er an die musterhafte Darstellung Holtzmanns (Bunsens Bibelw., Bd. VIII, S. 63—77) sich angeschlossen hätte. Statt dessen gibt er ein paar Notizen, wie sie ihm gerade zufällig in's Gedächtnis oder in die Feder kommen. Es klingt unglaublich und ist doch eine Thatsache, daß hier Namen wie Reuß (!), Köstlin, Bleek (!), Weizsäcker (!), Renan gänzlich fehlen. Zeller wird zwar S. 737, Anm. 1 genannt als Vertreter der Ansicht, daß Briefe und Evangelium von verschiedenen Verfassern herrühren. Aber davon, daß er die äußeren Zeugnisse auf's gründlichste untersucht hat, erfährt man hier nichts.

Schon das Bisherige wird zur Genüge gezeigt haben, daß von einer planmäßigen Auswahl der anzuführenden Literatur absolut keine Rede ist. Das Erstaunlichste in dieser Beziehung leistet jedoch die in der Kanonsgeschichte gegebene Uebersicht über die Geschichte der neutestamentlichen Kritik seit Lessing (S. 184—210). Wozu dieser Abschnitt überhaupt geschrieben ist, und was damit bezweckt wird, ist dem Referent schlechterdings unerfindlich. Von einer planmäßigen Auswahl, übersichtlichen Gruppirung und einheitlichen Gestaltung des Stoffes ist hier vollends nicht die Spur zu sehen. Die Namen Bleek (!), Credner (!), Reuß (!) fehlen gänzlich. Ritschl figurirt S. 194 in einer Anmerkung mit seiner Schrift über das Evangelium Marcions. Sonst erfährt man nichts von ihm. Und doch hat der Verfasser Raum genug, Volkmar auf

drei Seiten, Ewald ebenfalls auf drei Seiten zu behandeln, auch Kritiker wie Grau recht ausführlich zu erwähnen. Fast noch mehr als planmäßige Auswahl und übersichtliche Gruppirung fehlt hier die wissenschaftliche Durchdringung des Stoffes. Nirgends findet man ein anschaulich formulirtes Urtheil, eine scharfe Charakteristik. Es ist absolut unmöglich, daß der Unkundige aus dieser Darstellung ein richtiges Bild von der Entwicklung und dem gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik gewinne.

Zu der planlosen Behandlung des literarischen Stoffes gehört auch dies, daß selbst diejenigen Schriften, welche erwähnt werden, nicht übersichtlich zusammengestellt und nicht im richtigen Verhältnis zu einander erwähnt werden. Was hilft es dem Anfänger, wenn eine wichtige Monographie etwa zufällig einmal versteckt in der Anmerkung vorkommt? Sie muß, wenn er wirklich darauf aufmerksam werden soll, an der Spitze des Abschnittes oder sonst an einem leicht bemerklichen Orte ihm vorgeführt werden. Für dieses und ähnliches, überhaupt für übersichtliche und zugleich knappe Behandlung der Literatur wäre von de Wette und Credner, auch von dem katholischen Langen, viel zu lernen gewesen. Wie sehr es in der angegebenen Beziehung bei Hilgenfeld fehlt, mögen zwei Beispiele zeigen. Beim Hebräerbrief wird Bleek viermal beiläufig erwähnt (S. 356. 357. 367 Anm. 379); bei der Apokalypse Lücke ebenso beiläufig zweimal (S. 408. 421 Anm.). Es ist aber ganz unmöglich, daß aus diesen paar gelegentlichen Citaten der Lernende eine richtige Vorstellung von dem Werth und der Bedeutung jener Hauptwerke erhalte. Er müßte doch irgendwie darauf aufmerksam gemacht werden, daß er in diesen Werken das reichhaltigste Material über alle Fragen findet, welche bei der Einleitung in die beiden Schriften in Betracht kommen. Statt dessen wird die Ansicht Bleeks über den Hebräerbrief ungefähr ebenso erwähnt, wie diejenige Keims, der es für gut befunden hat, in seiner Geschichte Jesu gelegentlich ein paar Worte darüber zu sagen. Und während solche Hauptwerke ganz im Hintergrund erscheinen, werden andere, zum Theil ganz ephemere Producte in den Vordergrund gerückt, nur weil sie zufällig die neuesten sind, oder weil Hilgenfeld den Wunsch hat, sich gerade mit ihnen auseinanderzu-

setzen. Letzteres ist z. B. ganz augenscheinlich der Fall bei den Pastoralbriefen, wo sich der Verfasser fast ausschließlich mit Hofmann beschäftigt, dessen Commentar doch jeden Falls in Betreff der kritischen Frage diese Auszeichnung nicht beanspruchen kann.

Wie das literarische, so ist auch das eigentlich kritische Material weder vollständig, noch übersichtlich gegeben. Um mit der Uebersichtlichkeit zu beginnen, so will ich nur ein Beispiel erwähnen: die Behandlung des Hebräerevangeliums. Dessen Fragmente gibt Hilgenfeld zerstreut in der Inhaltsübersicht des Matthäusevangeliums (S. 464 ff.); und es bleibt dem geneigten Leser überlassen, sie sich daraus wiederum zusammenzusuchen. Wie soll er auf diese Weise zu einem sichern Urtheil über das Hebräerevangelium gelangen? Es wäre doch unbedingt vorzuziehen gewesen, die Fragmente an einer Stelle vereinigt zu geben.

Wichtiger ist noch, daß das kritische Material sehr unvollständig vorgeführt wird, nämlich in so fern, als die von Hilgenfeld nicht gebilligten Ansichten fast gar nicht zum Worte kommen. Sie werden nicht einmal genügend dargestellt; noch viel weniger werden ihre Gründe namhaft gemacht. Auch hier nur ein Beispiel. In der Behandlung der synoptischen Evangelien erfährt man von all' den schwerwiegenden Gründen, welche für die Ursprünglichkeit des Markus sprechen, einfach nichts. Die nicht so gar seltenen Fälle, wo die Ursprünglichkeit des Markus eclatant ist, werden geradezu todtgeschwiegen. Von den sogenannten Doubletten, d. h. denjenigen Aussprüchen Jesu, welche bei Matthäus und Lukas je zweimal, bei Markus nur einmal sich finden (woraus man seit Weiße mit Recht geschlossen hat, daß Matthäus und Lukas nach zwei Quellen gearbeitet haben, und daß Markus eine davon ist), wird nichts erwähnt. Es geschieht also hier und anderwärts viel zu wenig, um den Leser über die kritischen Fragen zu orientiren. Das Material wird ihm nur einseitig vorgelegt. Man erhält eben nur Hilgenfelds Ansicht und sonst nichts; jeden Falls nicht eine kritische Verarbeitung und Zusammenfassung des bisher Geleisteten. Und dieser Uebelstand ist um so schlimmer, als Hilgenfelds Ansichten doch zuweilen recht subjectiv sind und von dem Richtigen ziemlich weit abirren. Auch in so fern wird der Leser nicht

genügend orientirt, als viel zu wenig auf andere Werke verwiesen wird, in welchen die einzelnen Gegenstände ausführlicher behandelt sind.

Die meisten der bisher hervorgehobenen Mängel sind freilich nur dann wirkliche Mängel, wenn man an das Werk den Maßstab eines Lehr- oder Handbuches anlegt. Aber hatte der Verfasser überhaupt die Absicht, ein solches zu schreiben? Wir müssen dies doch aus der Art dessen, was geboten wird, schließen. Sollte er aber nicht jene Absicht gehabt haben, so wäre eben dies letztere zu tadeln. Denn die bloße Wiederholung seiner eigenen Ansicht, die man bezüglich mancher Punkte schon ein dutzendmal an anderen Orten gelesen hat, ist doch schwerlich ein Bedürfnis gewesen. Dagegen würde er sich durch ein zusammenfassendes Lehr- oder Handbuch ein großes Verdienst erworben haben.

Geben wir uns aber einmal mit der Thatsache zufrieden, daß er kein Lehrbuch geschrieben hat, so sind wir doch mit den Ausstellungen noch nicht am Ende. Er mußte doch, wenn er auch nur seine eigenen Ansichten vorführen wollte, diese wenigstens methodisch entwickeln. Aber leider fehlt es auch daran. Statt einer geschlossenen planmäßig angelegten Beweisführung, welche ihres Zieles klar bewußt Schritt für Schritt sicher vorschreitet, begegnen wir nicht selten einem unsicheren und unbestimmten Hin- und Herreden, das den Leser unmöglich überzeugen kann. Zu einer methodischen Behandlung derjenigen Fragen, mit welchen es die neutestamentliche Einleitung zu thun hat, gehört nach des Referenten Ansicht: 1) daß die Probleme scharf gestellt, 2) daß alle Gründe für und wider vollständig erwogen werden, und 3) daß das Urtheil bestimmt formulirt wird. An all diesem fehlt es bei Hilgenfeld in bedenklichem Maße. Vor allem an der richtigen Stellung der Probleme. Wir rechnen dazu auch dies, daß alle Möglichkeiten als solche aufgeführt werden. Dazu wäre der Verfasser von selbst geführt worden, wenn er die gegnerischen Ansichten eingehender berücksichtigt hätte. Es hätte sich dann aus der literarischen Uebersicht von selbst die Stellung des Problems ergeben. Da nun aber die erstere unvollständig ist, so ist es natürlich auch die letztere. Wir wählen als Beispiel die Behandlung des Römerbriefes. Hier wird

bezüglich der Leser nur die Frage discutirt, ob sie vorwiegend als Judenchristen oder vorwiegend als Heidenchristen zu denken sind. Die dritte Möglichkeit, daß es nämlich judenchristlich gesinnte Heidenchristen gewesen sein könnten (die Referent für die richtige hält), wird gar nicht in Betracht gezogen. Der Verfasser wäre aber auf sie vou selbst gekommen, wenn er die Abhandlung Beyschlags (Stud. u. Krit. 1867) nicht nur S. 306 angeführt, sondern auch in Erwägung gezogen hätte.

Wie die Möglichkeiten nicht vollständig aufgeführt, so werden auch die Gründe nicht vollständig erwogen. Auch dies hängt wieder mit der ungenügenden Berücksichtigung des Materials zusammen. Hätte der Verfasser z. B. in der synoptischen Frage die Gründe, welche für die Ursprünglichkeit des Markus vorgebracht worden sind, erwähnt, so hätte er sie auch erwägen müssen. Statt dessen begnügt er sich (S. 505—510) damit, diejenigen Punkte hervorzuheben, welche (nach seiner Auffassung) für den secundären Charakter des Markus sprechen. Als ob damit die Sache entschieden wäre! Sollte es nicht möglich sein, daß auf all' jenen Punkten der Verfasser Recht hätte, und doch daneben eine ebenso große Reihe von Punkten sich findet, wo nun umgekehrt Markus den ursprünglichen Text bietet? Und wird dadurch nicht das ganze Resultat des Verfassers wieder umgestoßen? Zu einer methodischen Untersuchung gehört eben, daß man die Gründe nicht nur nach einer, sondern nach allen Seiten hin in Erwägung zieht.

Auf Grund einer so wenig umfassenden Beweisführung kann natürlich auch das Endurtheil kein sicheres und den Leser zur Zustimmung zwingendes sein. Es liegt zwar in der Natur der hier behandelten Gegenstände, daß im Resultat immer nur eine relative Sicherheit erreicht werden kann. Manches bleibt dem subjectiven Ermessen anheimgegeben. Aber in vielen Fällen kann doch der Leser zur Zustimmung gezwungen werden. Dazu ist jedoch auch dies erforderlich, daß das Urtheil bestimmt formulirt wird; daß klar herausgestellt wird, welches Maß von Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit durch die vorangegangene Untersuchung erreicht worden ist. Auch daran fehlt es in unserem Buche gar sehr. Das Resultat wird in der Regel mit einem „kann“ oder „wird“ oder

genügend orientirt, als viel zu wenig auf andere Werke verwiesen wird, in welchen die einzelnen Gegenstände ausführlicher behandelt sind.

Die meisten der bisher hervorgehobenen Mängel sind freilich nur dann wirkliche Mängel, wenn man an das Werk den Maßstab eines Lehr- oder Handbuches anlegt. Aber hatte der Verfasser überhaupt die Absicht, ein solches zu schreiben? Wir müssen dies doch aus der Art dessen, was geboten wird, schließen. Sollte er aber nicht jene Absicht gehabt haben, so wäre eben dies letztere zu tadeln. Denn die bloße Wiederholung seiner eigenen Ansicht, die man bezüglich mancher Punkte schon ein dutzendmal an anderen Orten gelesen hat, ist doch schwerlich ein Bedürfnis gewesen. Dagegen würde er sich durch ein zusammenfassendes Lehr- oder Handbuch ein großes Verdienst erworben haben.

Geben wir uns aber einmal mit der Thatsache zufrieden, daß er kein Lehrbuch geschrieben hat, so sind wir doch mit den Ausstellungen noch nicht am Ende. Er mußte doch, wenn er auch nur seine eigenen Ansichten vorführen wollte, diese wenigstens methodisch entwickeln. Aber leider fehlt es auch daran. Statt einer geschlossenen planmäßig angelegten Beweisführung, welche ihres Zieles klar bewußt Schritt für Schritt sicher vorschreitet, begegnen wir nicht selten einem unsicheren und unbestimmten Hin- und Herreden, das den Leser unmöglich überzeugen kann. Zu einer methodischen Behandlung derjenigen Fragen, mit welchen es die neutestamentliche Einleitung zu thun hat, gehört nach des Referenten Ansicht: 1) daß die Probleme scharf gestellt, 2) daß alle Gründe für und wider vollständig erwogen werden, und 3) daß das Urtheil bestimmt formulirt wird. An all diesem fehlt es bei Hilgenfeld in bedenklichem Maße. Vor allem an der richtigen Stellung der Probleme. Wir rechnen dazu auch dies, daß alle Möglichkeiten als solche aufgeführt werden. Dazu wäre der Verfasser von selbst geführt worden, wenn er die gegnerischen Ansichten eingehender berücksichtigt hätte. Es hätte sich dann aus der literarischen Uebersicht von selbst die Stellung des Problems ergeben. Da nun aber die erstere unvollständig ist, so ist es natürlich auch die letztere. Wir wählen als Beispiel die Behandlung des Römerbriefes. Hier wird

bezüglich der Leser nur die Frage discutirt, ob sie vorwiegend als Judenchristen oder vorwiegend als Heidenchristen zu denken sind. Die dritte Möglichkeit, daß es nämlich judenchristlich gesinnte Heidenchristen gewesen sein könnten (die Referent für die richtige hält), wird gar nicht in Betracht gezogen. Der Verfasser wäre aber auf sie von selbst gekommen, wenn er die Abhandlung Beyschlags (Stud. u. Krit. 1867) nicht nur S. 306 angeführt, sondern auch in Erwägung gezogen hätte.

Wie die Möglichkeiten nicht vollständig aufgeführt, so werden auch die Gründe nicht vollständig erwogen. Auch dies hängt wieder mit der ungenügenden Berücksichtigung des Materials zusammen. Hätte der Verfasser z. B. in der synoptischen Frage die Gründe, welche für die Ursprünglichkeit des Markus vorgebracht worden sind, erwähnt, so hätte er sie auch erwägen müssen. Statt dessen begnügt er sich (S. 505—510) damit, diejenigen Punkte hervorzuheben, welche (nach seiner Auffassung) für den secundären Charakter des Markus sprechen. Als ob damit die Sache entschieden wäre! Sollte es nicht möglich sein, daß auf all' jenen Punkten der Verfasser Recht hätte, und doch daneben eine ebenso große Reihe von Punkten sich findet, wo nun umgekehrt Markus den ursprünglichen Text bietet? Und wird dadurch nicht das ganze Resultat des Verfassers wieder umgestoßen? Zu einer methodischen Untersuchung gehört eben, daß man die Gründe nicht nur nach einer, sondern nach allen Seiten hin in Erwägung zieht.

Auf Grund einer so wenig umfassenden Beweisführung kann natürlich auch das Endurtheil kein sicheres und den Leser zur Zustimmung zwingendes sein. Es liegt zwar in der Natur der hier behandelten Gegenstände, daß im Resultat immer nur eine relative Sicherheit erreicht werden kann. Manches bleibt dem subjectiven Ermessen anheimgegeben. Aber in vielen Fällen kann doch der Leser zur Zustimmung gezwungen werden. Dazu ist jedoch auch dies erforderlich, daß das Urtheil bestimmt formulirt wird; daß klar herausgestellt wird, welches Maß von Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit durch die vorangegangene Untersuchung erreicht worden ist. Auch daran fehlt es in unserem Buche gar sehr. Das Resultat wird in der Regel mit einem „kann“ oder „wird“ oder

„mag“ oder „darf“ gezogen, gleichviel ob die Sache gewiß oder wahrscheinlich oder bloß möglich ist, eine Unbestimmtheit, die allerdings im richtigen Verhältnis zu der Unsicherheit in der Beweisführung steht. Nur wird dann in der Regel auch der Leser sich sagen, es „kann“ so sein, aber es „kann“ auch anders sein.

Am schlimmsten in methodologischer Beziehung ist es, daß der Beweis zuweilen selbst da völlig fehlt, wo der Verfasser entschieden die richtige Ansicht vertritt. S. 238 wird einfach erzählt: „Der frische Eindruck solcher Nachrichten hat den Paulus bewogen, anstatt der mündlichen Ansprache eine schriftliche an die Gemeinde von Thessalonich zu richten.“ Der Beweis aber, daß der Brief gerade damals geschrieben sein **muß**, fehlt. Aehnlich S. 249: „In dem frischen Eindruck dieser Nachricht hat Paulus in Ephesus oder auf dem Wege dahin den Brief an die Galater geschrieben.“ Der Beweis fehlt auch hier wieder. In Betreff der Christuspartei in Korinth urtheilt der Verfasser mit Recht (S. 263 ff.), daß sie die schroff judaistische gewesen sei. Er stützt aber diese Ansicht nur darauf, daß sie 1 Kor. 1, 12 neben der Kephaspartei genannt wird (S. 264), als ob hieraus irgend etwas sich folgern ließe. Von der Hauptstelle des zweiten Korintherbriefes, die allein wirklich beweisend ist (2 Kor. 10, 7 im Zusammenhang des Abschnittes 2 Kor. 10—12), wird gar kein Gebrauch gemacht; und so kann natürlich der Leser, dem nur die Ausführungen des Verfassers zu Gebote stehen, unmöglich von der Richtigkeit seiner Ansicht überzeugt werden. S. 407 wird zwar decretirt, daß Evangelium und Apokalypse „nun einmal“ nicht von demselben Verfasser sein können. Nach einem Beweis sieht man sich aber vergebens um. Man vergl. damit die kurze und bündige Beweisführung bei **de Wette** (Einl., § 189), um von **Lücke** ganz zu schweigen. Auch die Deutung des Thieres in der Apokalypse auf das römische Imperium wird einfach hingestellt in einer Weise, die schwerlich jemanden von ihrer Richtigkeit überzeugen wird (S. 433 ff.). Man vergleiche damit die methodische Beweisführung bei **Bleek** (Einl., 3. Aufl., S. 716). Und diese Beispiele ließen sich noch vermehren.

Wir haben im Vorstehenden es nicht vermeiden können, die

großen Schattenseiten des Buches hervorzuheben. Um so mehr gereicht es uns zur Freude, nun zum Schlusse doch auch wesentliche Vorzüge desselben constatiren zu können. Wir betrachten als solche namentlich die reichhaltigen Zusammenstellungen des patristischen Materiales an vielen Punkten. Allerdings nicht an allen. Auch hierin ist die Arbeit eine ungleichmäßige. Ziemlich dürftig ist z. B. die Tradition über den Hebräerbrief gegeben (S. 352 ff.), ebenso die äußeren Zeugnisse für das Evangelium Johannis (S. 733 f.). Aber an vielen Punkten hat doch der Verfasser, oft ganz unscheinbar in den Anmerkungen, ein reiches Material aufgespeichert, dem man es anmerkt, daß es die Frucht jahrelang fortgesetzter Lectüre der patristischen Literatur ist. Zwar wird auch in dieser Hinsicht das musterhafte Repertorium Credners durch die Arbeit des Verfassers nicht überflüßig gemacht. Aber wir haben doch alle Veranlassung, ihm für das, was er geboten hat, dankbar zu sein.

2.

Wenn das Hilgenfeld'sche Werk nach der von uns gegebenen Charakteristik sich jeden Falls nicht dazu eignet, dem Lernenden als Führer auf dem Pfade der neutestamentlichen Kritik zu dienen, so fragt es sich nun, ob das Bleek'sche in der Neubearbeitung Mangolds diesen Vorzug beanspruchen kann. Wir müssen leider darauf antworten: Auch nur in beschränktem Maße. Nur liegt die Schuld hier nicht an dem Verfasser oder dem Herausgeber, sondern an den Verhältnissen. Die Bleek'sche Vorlesung hat zu ihrer Zeit gewiß in musterhafter Weise ihren Zweck erfüllt. Man könnte höchstens daran aussetzen, daß sie als Vorlesung zu viel Stoff gibt. Für das Buch aber ist dieser Reichtum nur ein Vorzug. Allein die Abfassung des Bleek'schen Heftes liegt jetzt etwa dreißig Jahre zurück. Es orientirt über den Stand der neutestamentlichen Kritik unmittelbar nach dem Auftreten Baurs, dessen hierhergehörige Hauptwerke um die Mitte der vierziger Jahre erschienen. Was später erschienen ist, hat schon Bleek nur nachgetragen; und die späteren Herausgeber (Johannes Bleek, dann Mangold) mußten sich natürlich auch auf Nachträge be-

schränken. Dies thut aber dem lehrhaften Charakter des Ganzen wesentlichen Eintrag. Gerade in den letzten dreißig Jahren ist auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik so unendlich viel gearbeitet worden, haben sich auch die Anschauungen unter dem langsam nachwirkenden Einflusse Baurs so wesentlich geändert, daß ein übersichtliches Bild von dem jetzigen Stande der neutestamentlichen Kritik nur dann gewonnen werden kann, wenn man die Umrisse ganz von neuem entwirft. Durch bloßes Nachtragen in den alten Aufriß kann nicht mehr befriedigend geholfen werden. Daher gibt nun auch die Neubearbeitung des Bleek'schen Werkes durch Mangold, trotz aller von dem Herausgeber aufgewandten Mühe und Sorgfalt, doch keinen einheitlichen Ueberblick über den Entwicklungsgang der neueren Kritik. Es ist gewiß sehr zu billigen, daß Mangold den Bleek'schen Text in der Hauptsache unberührt gelassen und sich auf Nachträge, meist in Anmerkungen unter dem Text, beschränkt hat. Aber es war bei diesem Verfahren unvermeidlich, daß der einheitliche Charakter des Werkes völlig verloren gieng; und das um so mehr, als auch die Anschauungen des Herausgebers vielfach von denjenigen des Verfassers abweichen. So haben wir auch hier, ja in noch höherem Maße als bei Hilgenfeld, Mosaikarbeit. Trotzdem aber — und wir müssen dies mit allem Nachdruck hervorheben — unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der Anfänger durch das Bleek-Mangold'sche Werk weit besser über den Stand der Fragen orientirt wird, als durch das Hilgenfeld'sche. Wenn er auch etwas mühsam aus Text und Anmerkungen sich das Material zusammensuchen muß, so erfährt er doch wenigstens, wie die Sachen stehen, was von anderen darüber gesagt worden ist, und welche Gründe für und wider vorgebracht worden sind und vorgebracht werden können. Obwol wir daher aus den angegebenen Gründen dringend wünschen müssen, daß in Zukunft von einer nochmaligen Herausgabe des Bleek'schen Werkes abgesehen werde, und der jetzige Herausgeber sich statt dessen entschließen möge, uns mit einer völlig neuen Arbeit aus seiner kundigen Feder zu beschenken, so ist doch unbedingt anzuerkennen, daß innerhalb der gegebenen Schranken geleistet worden ist, was geleistet werden konnte. Soweit es irgend möglich war, hat Mangold durch Zusätze dafür gesorgt, daß der

Leser bei jeder einzelnen Frage auch über die Arbeiten der letzten Decennien und über die seit Bleeks Tode hervorgetretenen Anschauungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik unterrichtet werde.

Die Zusätze des Herausgebers sind zum Theil sehr umfangreich. Er selbst gibt deren Gesamtumfang im Vorworte (S. VII) auf beinahe sieben Druckbogen an. Fast ganz neu sind die §§ 14. 15. 63. 112. In § 14. 15 wird eine vortreffliche Uebersicht über die Entwicklung der neutestamentlichen Kritik seit Baur gegeben. Die beiden andern Paragraphen (63. 112) leisten dasselbe für die johanneische und für die synoptische Frage. Aber auch sonst hat Mangold durch das ganze Werk hindurch auf allen einzelnen Punkten die Bleek'sche Darstellung mit seinen Anmerkungen begleitet, sei es um Literatur nachzutragen, sei es um seine Stellung zu den einzelnen Fragen zu präcisiren. Oft nehmen diese Zusätze den Umfang von 1—2 Seiten oder noch mehr ein. Das literarische Material ist allerdings auch hier nicht ganz vollständig. Da aber die wesentlichsten Lücken bereits von anderen (vgl. besonders die Anzeige von Weiß in der Theol. Literaturzeitung 1876, Nr. 1) hervorgehoben wurden, so will Referent nicht noch einmal hierauf zurückkommen [1]).

Obwol die Resultate, zu welchen Mangold gelangt, vielfach von denjenigen Bleeks abweichen, so wird man doch sagen dürfen, daß der Herausgeber dem Verfasser in seltener Weise congenial ist. Alle die charakteristischen Eigenschaften Bleeks: das ruhige, besonnene Abwägen der Gründe für und wider, den unbestechlichen Wahrheitssinn, dem es nur um die Sache selbst zu thun ist, und der eben darum von beiden Extremen gleichweit entfernt ist: von einem zähen Festhalten an dem Hergebrachten als solchem wie von einem vorschnellen Gutheißen neuer Einfälle nur, weil sie neu und negativ sind, — diese kritische Besonnenheit, die wir an Bleek ge-

1) Als Curiosität sei erwähnt, daß der Name Renan mit wunderbarer Consequenz Rénan geschrieben wird (S. 53. 187. 223. 419. 426. 529. 699. 730. 918), — eine Eigentümlichkeit der Orthographie, die man allerdings auch sonst in Deutschland finden kann.

wohnt waren, finden wir im wesentlichen auch bei dem Herausgeber wieder. Es ist, trotz aller Dissonanz in den Resultaten, doch ein Geist, der durch das Ganze weht: der Geist einer im besten Sinne des Wortes conservativen Kritik. Wenn die Resultate so vielfach verschiedene sind und jetzt bedeutend mehr nach links gehen als früher, so liegt das an dem Fortschritt der Zeit. Das kritische Auge ist eben schärfer geworden; und wir dürfen wol annehmen: wenn Bleek heute als ein jüngerer Mitforscher unter uns lebte, so würde er auch vielfach anders urtheilen, als er es zu seiner Zeit gethan hat. Was Mangold uns als Resultat des kritischen Processes bietet, das dürfte in der Hauptsache die Durchschnittsüberzeugung der jüngeren Generation neutestamentlicher Kritiker bilden; womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß die einen mehr nach rechts, die andern mehr nach links neigen. Auch Referent muß in einzelnen Punkten diesen, in anderen jenen sich anschließen. Aber im ganzen kann er nur freudig dem beistimmen, was uns hier von dem Herausgeber und Nachfolger Bleeks geboten wird.

In der synoptischen Frage schließt sich Mangold (S. 338 bis 353, bes. 347 f.) ganz an Holtzmann an, auch darin, daß er unsere drei synoptischen Evangelien in den Jahren 60—80 n. Chr. entstanden sein läßt, eine Ansicht, die Holtzmann selbst wol kaum noch vertreten wird. Auch Referent kann wenigstens für die Schriften des Lukas das Jahr 80 nur als frühesten, nicht als spätesten Termin gelten lassen. Hinsichtlich des Verwandtschaftsverhältnisses ist es gewiß richtig, wenn das zweite Evangelium als das relativ ursprünglichste betrachtet wird. Es verdiente aber doch auf's neue untersucht zu werden, ob nicht der Unterschied zwischen unserem kanonischen Markus und dem ältesten Evangelium größer war, als Holtzmann und mit ihm Mangold annehmen. Mit wahrer Genugthuung hat Referent bemerkt, daß Mangold, wenn auch etwas zurückhaltend, sich für den nicht-apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums ausspricht (S. 281: „Die äußere Bezeugung würde es ausreichend beglaubigen, wenn nicht die inneren Gründe der Annahme seiner Echtheit, wie es mir wenigstens bis jetzt noch scheinen will, unüberwindliche Schwierig-

keiten entgegensetzten"). Es ist gewiß bedeutsam, wenn selbst ein Kritiker von so wesentlich conservativer Neigung nicht umhin kann, hier dem Gewicht der Thatsachen zu weichen. Auch Referent hält es für psychologisch undenkbar, daß ein Apostel, der noch im reiferen Mannesalter um das Jahr 52 mit Paulus über die fortdauernde Geltung des Gesetzes verhandelte, später ein Evangelium geschrieben haben sollte, dessen Antijudaismus weit über den des Paulus hinausgeht. Und dazu kommt, daß das johanneische Christusbild, wie allmählich selbst von den entschiedensten Verteidigern der Echtheit anerkannt wird, in hohem Maße ungeschichtlich ist. Wie will man aber bei dieser Sachlage den apostolischen Ursprung retten?

Bei Besprechung der Apostelgeschichte äußert sich Mangold sehr bestimmt, und mit Recht, gegen die Baur'sche Auffassung derselben als einer conciliatorischen Tendenzschrift. Wenn er aber so weit geht, selbst die Geschichtlichkeit des Aposteldecretes Act. 15 zu verteidigen (S. 390—394), so kann ich ihm hierin nicht folgen. Wenn Paulus sagt, daß ihm nichts zur Darnachachtung vorgelegt wurde (Gal. 2, 6: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*), und dann ausdrücklich als einzige Bedingung die Armenbeisteuer hervorhebt (Gal. 2, 10: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*), so können die übrigen von der Apostelgeschichte berichteten Abmachungen schwerlich geschichtlich sein. Auch die Art, wie Mangold (S. 392) sich mit den Stellen des Galaterbriefes zurechtfindet, kann ich nicht für befriedigend halten.

Von den paulinischen Briefen hält Mangold nur die Pastoralbriefe bestimmt für unecht. Er verteidigt die Echtheit der beiden Thessalonicherbriefe (S. 453) und des Philipperbriefes (S. 505) und setzt die des Philemonbriefes voraus. Beim Kolosser- und Epheserbrief ist er geneigt, dem Holtzmann'schen Lösungsversuche des Räthsels, welches die beiden Briefe darbieten, beizustimmen (S. 534—536). Ob damit das Richtige getroffen ist, wage ich zu bezweifeln. Sonst aber kann ich nur freudig zustimmen. Die Pastoralbriefe dürften gegen Ende des ersten Jahrhunderts eher zu früh, als zu spät angesetzt sein (S. 577 f.).

Den Hebräerbrief läßt er (wie Holtzmann, Kurtz u. a.,

vielleicht mit Recht) nach Rom gerichtet sein (S. 612 f.), und betrachtet die Holtzmann'sche Ansicht, daß er erst nach dem Jahre 70 geschrieben sei, als „durchaus innerhalb des Bereiches des Möglichen" liegend (S. 617). Sofern es sich nur um diese Möglichkeit handelt, ist unbedingt beizustimmen. Denn aus den Praesentibus kann schlechterdings nicht auf den noch fortdauernden Bestand des Tempelcultus geschlossen werden (wie z. B. noch bei Hilgenfeld S. 380—383 geschieht). Darüber belehrt uns die Mischna mehr als zur Genüge. Aber eine andere Frage ist, ob es wahrscheinlich sei, daß ein Verfasser, der die nur temporäre Geltung des jüdischen Cultus nachweisen will, es ganz unterlassen haben sollte, auf das Gottesgericht der Thatsachen hinzuweisen, wenn ein solches inzwischen bereits ergangen war. Diese Frage wird doch zu verneinen sein. — Hinsichtlich der Leser des Hebräerbriefes kann ich es nicht unterlassen, hier eine ketzerische Meinung zu äußern, die freilich gegen alles Hergebrachte verstößt. Ich glaube nicht, daß die Leser des Briefes — wie auch noch Hilgenfeld und Mangold voraussetzen — Judenchristen (d. h. Juden von Geburt) waren. Vielmehr scheint mir aus dem Anfang des 6. Kapitels mit Sicherheit hervorzugehen, daß der Verfasser sich an judaistisch gesinnte Heidenchristen wendet. Er ermahnt sie (denn als Ermahnung sind die Worte Kap. 6, 1—2 doch ohne Zweifel zu nehmen) „beiseitelassend die Anfangslehre von Christo zur Vollkommenheit aufzustreben, nicht abermal Grund legend mit Bekehrung von todten Werken und mit dem Glauben an Gott, mit der Lehre von den Taufen und vom Händeauflegen, von der Todten Auferstehung und vom ewigen Gericht". Hieraus scheint mir doch hervorzugehen, daß für die Leser die angegebenen Punkte die Anfangslehre von Christo gebildet hatten (*τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*). Der Grund zu ihrem christlichen Glauben ist damit gelegt worden, daß sie von den todten Werken sich bekehrt, den Glauben an Gott (*πίστις ἐπὶ θεόν*) und die Lehre von der Auferstehung der Todten und vom Gericht angenommen haben. Aber läßt sich dies von geborenen Juden sagen? Mir scheint, daß hier deutlich geborene Heiden als Leser vorausgesetzt werden. Es dürfte sich also mit

den Lesern des Hebräerbriefes ähnlich verhalten wie mit denen des Römerbriefes. Sie sind Heiden von Geburt, aber Judenchristen von Gesinnung.

In der Beurtheilung des Jakobusbriefes schließt sich Mangold denjenigen an, welche in ihm ein Denkmal des naiven vorpaulinischen Judenchristentums erblicken (S. 632 f.). Ich kann dies unmöglich für das Richtige halten, obwol auch Beyschlag in sehr scharfsinniger Weise diese Auffassung durchzuführen versucht, hat (Stud. u. Krit. 1874, I). Dies eine hat allerdings Beyschlag mit Evidenz bewiesen, daß der Brief unmöglich begriffen werden kann als ein Denkmal aus der Zeit des Kampfes um die Geltung des mosaischen Gesetzes. Denn diese Frage wird darin gar nicht berührt, obwol die betreffenden Schlagwörter mehrfach gebraucht werden. Wir haben daher nur die Alternative (die auch Mangold S. 633 sehr richtig als solche hinstellt): entweder ist der Brief geschrieben ehe der Streit um das Gesetz entbrannte, oder nachdem er schon ausgetragen war. In diesem Dilemma muß ich mich aber unbedingt auf die letztere Seite stellen. Denn der Verfasser kämpft nicht etwa nur gegen praktische sittliche Laxheit (wie Beyschlag die Sache darstellt), sondern er kämpft gegen die These: daß der Glaube allein ohne die Werke zur *δικαίωσις* genüge. Diese Thesis ist aber in vorpaulinischer Zeit schlechterdings undenkbar. Auch sittlich-laxe Judenchristen können unmöglich zur Rechtfertigung ihrer Laxheit die Thesis aufgestellt haben, daß es der Werke nicht bedürfe. Denn die Werke waren auf jüdischem Boden das Alpha und das Omega aller Frömmigkeit, auch das der schlechtesten. Nur dann ist unser Jakobusbrief zu verstehen, wenn wir ihn in eine Zeit verlegen, in welcher der Kampf um das Gesetz schon ausgekämpft war. Da konnten immerhin die paulinischen Formeln als Deckmantel sittlicher Laxheit misbraucht werden. Und ein solcher, sei es wirklich eingetretener oder nur befürchteter Misbrauch, konnte den Verfasser unseres Briefes veranlassen, die paulinische Thesis zu bekämpfen, und sich hiebei der in der Zeit des Kampfes ausgeprägten Formeln zu bedienen, ohne auch nur entfernt daran zu denken, den wirklichen Standpunkt der einstigen Gegner Pauli vertreten zu wollen.

Weit mehr als in der Auffassung des Jakobusbriefes kann ich in der Auffassung der übrigen katholischen Briefe mit Mangold übereinstimmen. Den Judasbrief setzt er in das vierte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts (S. 645 f.), den ersten Brief Petri in die Zeit Trajans (S. 667), den zweiten Brief Petri nicht vor Mitte des zweiten Jahrhunderts (S. 681). Die drei johanneischen Briefe schreibt er dem Verfasser des Evangeliums zu (S. 694). Dies alles dürfte im wesentlichen das Richtige sein. Namentlich scheint es auch mir unmöglich, an der Echtheit des ersten Petrusbriefes (der ganz paulinisch ist und paulinische Briefe benützt) festzuhalten.

Wenn schließlich Mangold die Apokalypse Johannis nicht dem Apostel, sondern dem Presbyter dieses Namens zuschreibt (S. 730), so wird dies mindestens eine dringende Mahnung sein müssen, die Frage, ob die Apokalypse sich als Werk des Apostels begreifen lasse, auf's neue ernstlich zu prüfen.

Indem wir hiemit von dem Werke scheiden, können wir dies nicht thun, ohne den Wunsch zu wiederholen, daß der Herausgeber des Bleek'schen Werkes so bald als möglich mit einem eigenen hervortreten möge, welches für unsere Zeit das leistet, was Bleek für die seinige geleistet hat.

Leipzig. E. Schürer.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1876.

(Frühjahrsversammlung.)

Directoren haben in ihrer Versammlung vom 18. bis 20. April 1876 ihr Urtheil gefällt über fünf Abhandlungen, welche vor dem 15. Juni 1875 eingegangen waren zur Lösung der Preisaufgabe:

> Ist die alt-katholische Bewegung dieser Tage für eine vorübergehende Erscheinung zu halten? Oder hat sie, in der Vergangenheit wurzelnd, ein eigenes Recht des Bestehens und eine Zukunft?

Die erste Arbeit war ein deutscher Aufsatz von verhältnismäßig geringem Umfange mit dem Motto: Omne malum a clero. Das Motto selbst, der Schluß der Abhandlung und dieser und jener Ausdruck mußten ersichtlich den Schein geben, daß der Verfasser evangelisch und zu einer unparteiischen Beurtheilung des Altkatholicismus fähig wäre. In der That stand er aber auf ultramontanem Standpunkte und wurde seine Kritik gänzlich von bitterer Parteilichkeit beherrscht. Wenn auch der ganze Aufsatz von nicht

geringem Talente und manchmal von großem Scharfsinn zeugte, so fehlte demselben doch so völlig die angemessene Beurtheilung der alt-katholischen Bewegung und ihrer geschichtlichen Antecedenten, daß er zur Krönung gar nicht in Betracht kommen konnte.

Die zweite, ebenfalls eine deutsche Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: *τί ποιήσομεν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις* (Apg. 4, 16), konnte nicht für eine Beantwortung der Preisaufgabe angesehen werden. Auf die Forschung nach den Wurzeln des Alt-Katholicismus in der Vergangenheit hatte sich der Verfasser gar nicht eingelassen. Aber auch anderer Gründe wegen befriedigte seine Arbeit nicht. Bei der Auseinandersetzung der äußeren und inneren Gründe seiner Ueberzeugung, daß der Alt-Katholicismus für eine vorübergehende Erscheinung zu halten sei, und bei der Widerlegung der Beweise für die entgegengesetzte Ansicht machte er zwar manche richtige und praktische Bemerkung, aber diese Gründe und Beweise waren im übrigen so sonderbar gewählt und geordnet und mit so fremdartigen Betrachtungen und Schlüssen empfohlen, daß der Leser durch die Beweisführung im ganzen unmöglich gewonnen werden konnte. Es fehlte fast ganz die principielle Auffassung und Beurtheilung der alt-katholischen Bewegung. Von Parteilichkeit gegen sie war der Verfasser nicht freizusprechen. Die Form endlich war im höchsten Grade ungefällig. Von einer Preiszutheilung konnte daher nicht die Rede sein.

Die dritte Abhandlung, von einem holländischen Verfasser, hatte zum Sinnspruch die Worte des Paulus: Staat in de vrijheid enz (Gal. 4, 1). Einstimmig sprachen Directoren ihre Anerkennung aus nicht nur des christlich humanen Geistes, sondern auch der ausgebreiteten Kenntnisse und der großen Belesenheit des Verfassers, wovon sowol die Beschreibung der alt-katholischen Bewegung und die Charakterschilderung ihrer Führer als die Forschung nach ihren Antecedenten Zeugnis ablegten. Gegenüber diesen Vorzügen der Abhandlung standen aber, ihres Erachtens, große Mängel, welchen, wie sie zu ihrem Bedauern meinten, keine Abhülfe geleistet werden konnte. Der Verfasser hatte sich gar nicht auf die gestellte Frage beschränkt. Der erste, sehr ausgebreitete Theil seiner Arbeit enthielt viel mehr eine Uebersicht von der Geschichte der

Kirche und ihrem Verhältnis zu Rom als eine Nachweisung, wie die alt-katholische Bewegung unserer Tage vorbereitet wurde. Die Anordnung und Beurtheilung der Thatsachen in diesem Theil ließ außerdem viel zu wünschen übrig. Der zweite Theil, der Werthschätzung des Alt-Katholicismus und seiner Aussichten in die Zukunft gewidmet, entsprach ebenso wenig den Anforderungen der Preisaufgabe. Man vermißte in demselben die Nachweisung des Charakters dieser Bewegung und konnte daher den so günstigen Erwartungen, welche der Verfasser hegte, keinen objectiven Werth zuerkennen. Auch diese Arbeit konnte deswegen den ausgesetzten Preis nicht davon tragen.

Die vierte Abhandlung, eine deutsche (Motto: Die deutsche Wissenschaft im Bunde u. s. w., Baumgarten), enthielt, in drei Theilen, eine Skizze der alt-katholischen Bewegung dieser Tage, den Nachweis ihrer Antecedenten in der früheren und späteren Geschichte der Kirche und einzelne Bemerkungen in Bezug auf ihr Recht des Bestehens und ihre Zukunft. Der erste Theil war, nach dem Urtheil der Directoren, der beste; die Zeichnung des Alt-Katholicismus, zumal des schweizerischen, war ganz vortrefflich gelungen. Auch der zweite Theil schien ihnen in mancher Hinsicht lobenswerth; der eigentliche Gegenstand wurde immer im Auge behalten und, was damit verbunden war, kurz gefaßt und dennoch vollständig vorgetragen. Auf die Form hätte gleichwol mehr Sorgfalt verwendet sein können. Besonders hatte man aber Bedenken gegen die Darstellung und Beurtheilung der geschichtlichen Erscheinungen. Sie wurde nicht vom Wesen und Charakter des Katholicismus selbst bestimmt und schien dem zu Folge zu wenig principiell und zu sehr beherrscht von des Verfassers persönlicher Meinung. Dieses Bedenken wurde auch gegen den dritten Theil der Abhandlung erhoben. Ueberdies war dieser Theil offenbar nicht ganz ausgearbeitet, und dem zu Folge das dem Alt-Katholicismus äußerst günstige Resultat nicht gerechtfertigt. Auch diesem Verfasser konnte daher der ausgesetzte Preis nicht zuerkannt werden.

Die fünfte Abhandlung, eine deutsche (mit dem Sinnspruch: So bestehet nun in der Freiheit u. s. w., Gal. 5, 1), mochte gleichfalls den Preis nicht davontragen. Der erste und

beschreibende Theil war nicht vollständig. Der Verfasser beschränkte sich fast allein auf die Alt-Katholiken Deutschlands, was, wie sich von selbst versteht, Einfluß haben mußte auf den Verfolg seines Aufsatzes. Die Charakteristik des Alt-Katholicismus im zweiten Theil, die Verteidigung seines Rechtes im dritten und die Prognose seiner Zukunft im vierten Theil enthielten nach dem Urtheil der Directoren viel Gutes. Aber auch hier vermissen sie die principielle Auffassung der Fragen, welche sich bei der Behandlung des Gegenstandes aufdrängen. Das Recht der Alt-Katholiken, sich als Reformpartei zu zeigen und zu betragen, wurde nicht im Hinblick auf die Grundlage und die Principien der katholischen Kirche beurtheilt, und ebenso wenig die Voraussagung über ihre Zukunft in Verbindung gebracht mit den Forderungen und Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit. Diese Lücken däuchten Directoren so wichtig, daß sie, trotz ihrer Eingenommenheit für die Arbeit des Verfassers, sich zur Krönung und Herausgabe derselben nicht entschließen konnten.

Nach Zusammenfassung dieses Urtheils wurde der Beschluß gefaßt, die nämliche Preisaufgabe auf's neue auszuschreiben, aber zugleich die Fassung der gestellten Frage etwas abzuändern und zwar auf diese Art:

> Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung über die alt-katholische Bewegung dieser Tage, worin ihr Ursprung und Fortgang dargestellt, ihr Charakter nachgewiesen, ihr Verhältnis zu den verwandten Erscheinungen in der Geschichte der christlichen Kirche in's Licht gestellt und die Aussichten für ihre Zukunft erwogen werden.

Directoren beabsichtigen mit dieser Fassung der Frage nicht, den Preisbewerbern in der Eintheilung ihrer Arbeit Fesseln anzulegen, sondern vielmehr sie auf die Hauptpunkte hinzuweisen, welche man von ihnen behandelt zu sehen wünscht.

Vor dem 15. December 1877 wird den Antworten auf diese Frage entgegengesehen. Was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. December 1875 sind auf die Preisaufgabe über

die Vereinigung christlicher Kirchen drei deutsche Antworten eingegangen, mit den Motto's: Die Glieder Christi müssen ihre gegenseitige Verwandtschaft erkennen; Eph. 4, 3; Joh. 10, 16. Sie werden in der Herbstversammlung dieses Jahres der Beurtheilung unterzogen werden.

Vor dem 15. December 1876 wird den Antworten entgegengesehen auf die drei im Jahre 1875 ausgeschriebenen Fragen über den Darwinismus, die kirchliche Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall, und das Verhältnis des religiösen Glaubens der Völker zur Behandlung ihrer Todten.

Was die Bedingungen der Preisbewerbung anbelangt, so wird auf das Herbstprogramm von 1875 verwiesen.

Der Verfasser der Abhandlung über den Zustand, die Stelle und den Geschäftskreis der Frau, eingegangen mit dem Motto: Dienen lerne das Weib bei Zeiten u. s. w., hat der ihm im Herbstprogramm 1875 ergangenen Einladung Folge geleistet. Das versiegelte Billet wurde dem zu Folge eröffnet und enthielt den Namen des Herrn W. J. Manssen, evangelisch-lutherischer Prediger in Zaandam. Seine Abhandlung ist schon unter der Presse und wird als IX. Theil der fünften Serie in die Werke der Gesellschaft aufgenommen und veröffentlicht werden.

Inhalt des Jahrganges 1876.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.